Alexander Tendler

Adolph Harnack: Istoria dogmei creştine v. II

(NY: Dover, 1961)

Traducere şi studiu critic

In memoriam
(10.5.1910)

Frankfurt - am - Main 2022

Cuprins

Prefaţă

Autorul tratează în acest volum ideile despre creştinism din perioada timpurie, aproximativ până spre sfârşitul secolului al III-lea. Scrierile doctrinare din această perioadă expun diferenţele esenţiale între autorii şi curentele care au adoptat anumite idei sau formule, sub diverse forme, despre doctrina creştină. Toate aceste elemente formează fundamentele esenţiale pentru schimbările ulterioare. Una din caracteristicile acestei perioade de formare este absenţa unei autorităţi teologice contemporane precum şi numeroasele surse care permit studiul detailat. În faza următoare de studii poate fi stabilit modul în care unele surse au devenit o autoritate teologică. Prezenta lucrare permite tentativa de reconstitui atitudine a creştină faţă de importantele curente intelectuale şi teologice existente: filozofia elenă şi iudaismul.

Sursele discutate în această expunere au fost traduse şi incluse în colecţii autoritare şi prestigioase, menţionate de noi în prezenta lucrare. În majoritatea cazurilor, citatele din prezenta lucrare sunt identice cu cele ale autorului, preluate din sursele consacrate. În plus, tentativa noastră este de a accesibiliza publicului aceste surse esenţiale precum şi dialogul provenit din curentele teologice creştine care discutau sau purtau războaie despre aceste subiecte.

Studiu critic

Adolph Harnack este un important teolog protestant german. Istoria dogmelor din perioada timpurie a creştinismului trebuie să fie considerată în contextul multiplelor aspecte ale acestui subiect, din perioada autorului şi până în prezent.[1] În secolul al II-lea, creştinismul exista deja, fiind în dezvoltare ca religie şi filozofie. Creştinismul catolic a reuşit să învingă gnosticismul şi marcionismul. Axioma autorului este că această victorie a creştinismului a avut ca rezultat stabilirea unei mari uniuni ecleziastice care forma o comuniune politică, o şcoală şi o uniune rituală. Această uniune ecleziastică era fondată pe o lege apostolică de credinţă, pe o antologie de scrieri apostolice şi pe o organizare apostolică. Această instituţie era Biserica Catolică. Principalele elemente ale creştinismului ortodox au fost elevate la gradul de reglementări şi legi apostolice iar astfel au devenit indisputabile. Tradiţia considerată drept apostolică a dus la presupunerea că cel care deţine doctrina apostolică este creştin în sensul apostolic.

Creştinismul s-a dezvoltat prin stabilirea standardelor exterioare pentru determinarea identităţii creştine. Aceste standarde au fost proclamate drept instituţii apostolice, adică legi apostolice de credinţă. Compilaţia scrierilor apostolice a fost plasată la nivelul Vechiului Testament. Catolicismul si-a câştigat supremaţia prin anihilarea doctrinară a ereziilor. Transformarea Evangheliei într-un sistem doct al doctrinei ecleziastice a fost realizată prin intermediul teologiei lui Origen, în condiţiile în care existau diferenţe doctrinare importante între diversele comunităţi creştine. La începutul secolului al IV-lea, teoria Logos-ului era singura teorie filozofică pură din cadrul creştinismului. Origen a creat o sinteză specific anti-gnostică iar Methodius a încercat să unească teologiile lui Irenaeus şi Origen; catolicismul provine din sinteza creştinismului cu ideile antice. Dogma catolică din secolele II şi III este creştinismul conceput şi formulat din punctul de vedere al filozofiei elene a religiei. Afirmaţiile autorului merită să fie considerate critic din perspectiva studiilor academice despre acest important subiect.[2] Autorul omite problema importantă a relaţiilor şi a influenţelor dintre creştinismul în formare şi iudaism.[3]

Biserica a reuşit să stabilească autoritatea şi poziţia supremă prin activitatea victorioasă în trei domenii esenţiale: a) transformarea confesiunii baptisamale în Regula de Credinţă Apostolică[4]; desemnarea şi

---

[1] Vezi, de exemplu: E. Renan, *Histoire des origines du Christianisme*, (Paris: Calmann Lévy, 1899) 5th ed., 7 v; M. M. Mitchell (ed.), *The Cambridge History of Christianity*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006) v. 1, T. Dowley (ed.), *Introduction to the History of Christianity*, (Lanham: Fortress Press, 2013); R. B. Mullin, *A Short History of Christianity,* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox, 2008, 2014); E. Glenn Hinson, *The Church Triumphant. A History of Christianity up to 1300*, (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1995)

[2] Cf.: E. von Bobschütz, Christianity and Hellenism, *J. of Biblical Literature*, v. 33 (1914), pp. 245 - 265; F. B. Jevons, Hellenism and Christianity, *Harvard Theological Review*, v. 1 (1908), pp. 169 - 188; H. Martin, Christianity and Hellenism, *Irish Theological Review*, v. 70 (2005), p. 366; G. Friedländer, *Hellenism and Christianity*, (London: P. Valentine & Sons, 1912); E. R. Bevan, *Hellenism and Christianity*, (London: Allen & Unwin, 1921); W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paiadeia*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1921); I. Ramelli, Origen, Patristic Philosophy and the Christian Platonism: Rethinking the Christianisation of Hellenism, *Vigilae Christianae* v. 63 (2009), pp. 217 - 263.

[3] S. T. Katz, Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 CE: A Reconsideration, *Journal of Biblical Literature*, v. 103 (1984), pp. 43 - 76; M. Rubens, Christianity and Judaism, *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, v. 74 (2019), p. 144; L. H. Feldman, Hebraism and Hellenism reconsidered, *Judaism* v. 43 (1994, p. 115; Paul Tillich, *A History of Christian Thought from its Judaistic and Hellenistic Origins to Existentialism*, (NY: Simon & Schuster, 1972); M. Hengel, *The Son of God: the Origin and Christology and History of Jewish - Hellenistic Religion,* (Eugene, Or.: Wipf & Stock Publishers, 2007); D. Wood (ed.), *Christianity and Judaism*, (London: Blackwell, 1992); P. Borgen, *Early Christianity and Hellenistic Judaism*, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1998)

[4] E. Ferguson, *The Rule of Faith*, (Eugene, Or.: Wipf & Stock Publishers, 2015); T. Bokedal, The Rule of Faith: Tracing its Origins in *Journal of Theological Interpretation* v. 7 (2013), pp. 233 - 255; P. M. Blowers, The Regula Fidei and the Narrative Character of Early Christian Faith in *Pro Ecclesia* v. 6 (1997), pp. 199 - 128; P. Hartog, The "Rule of Faith" and the Patristic Biblical Exegesis, *Trinity Journal* v. 28 (2007), p. 65

stabilirea scrierilor din Noul Testament (istoria Noului Testament)[5]; transformarea funcţiei episcopale în funcţia apostolică a Bisericii şi reformularea concepţiei despre misiunea Bisericii[6].

În a doua jumătate a secolului al III-lea s-a creat necesitatea ca Biserica să se apere împotriva forţei laice, a ereziei şi a standardului moral scăzut care era solicitat celor din Biserică. Această necesitate a fost creată de naturalizarea creştinismului. Reacţia Bisericii a avut ca scop conservarea şi restaurarea vechilor sentimente creştine precum şi prevenirea laicizării. În aceste circumstanţe au apărut schismele interne din creştinism legate de Hippolytus, Papa Calixt, Novatian şi Montanus.[7] În acest context, se pune o mare problemă esenţială cu privire la relaţia dintre doctrina creştină şi evenimentele politice: care a fost cauza iniţială şi care a fost rezultatul? Noţiunea de "schism" se referă la dispute şi separări în cadrul Bisericii creştine. Marea chestiune metodologică este dacă argumentele invocate în aceste schisme fac parte din istoria dogmei creştine sau sunt dispute care nu afectează esenţa creştinismului.[8] Ideile promulgate de adepţii montanismului nu au format un sistem conceptual definit. Montanismul a fost mai curând o mişcare creştină iredentistă cu anumite invocaţii foarte pretenţioase cum ar fi revenirea lui Hristos în Noul Ierusalim. Instituţia bisericească a devenit victorioasă prin negarea ideologică a montanismului şi prin formularea canonului despre scrierile creştine timpurii. Această victorie a Bisericii a fost realizată şi prin teologia filozofilor creştini.

În Bisericile din Imperiu au existat unele diferenţe dar în jurul anului 270 AD s-a ajuns cu aproximaţie la acelaşi stadiu de dezvoltare, cu excepţia comunităţilor periferice îndepărate. În condiţiile din Imperiul Roman, se pare că unica formă existenţială posibilă în care creştinismul putea fi adoptat era catolicismul roman. Cu toate acestea, Biserica din Alexandria, de exemplu, s-a dezvoltat într-un mod oarecum diferit faţă de Biserica de la Roma. Până la sfârşitul secolului al II-lea, Biserica de la Roma a avut o relaţie apropiată cu Biserica din Asia. Biserica de la Roma a fost ceea care a formulat în mod definit elementele catolicismului iar astfel a ajuns la prioritate şi supremaţie, inclusiv la supremaţia papală.[9] Prin acest proces condus de Biserica de la Roma, creştinismul ca instituţie şi teologie a fost unificat şi catolicizat.

---

[5] B. M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development and Significance*, (Oxford: University Press, 1997); B. F. Westcott, *A General survey of the History of the Canon of the New Testament*, (Eugene, Or.: Wipf & Stock Publishers, 2005); J. Schröter, *The Formation of the New Testament Canon and the Early Christian Apocrypha. The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha*, (Oxford: University Press, 2015); A. Harnack, *The Origin of the New Testament and the Most Important Consequences of the New Creation*, (Eugene, Or.: Wipf & Stock Publishers, 2004); G. H. Ferris, *The Formation of the New Testament*, (Philadelphia: Griffith & Rowland, 1907; E. E. Ellis, *The Making of the New Testament Documents*, Leiden: Brill, 2002), B. D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of the Scripture: The Effect of the Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, (Oxford: University Press, 1996)

[6] W. Baird, Visions, Revelations and Ministry: Reflections on 2 Cor. 12:1 - 5 and Galatians 1:11 - 17, *Journal of Biblical Literature,* v. 104 (1985), pp. 651 - 652; L. Alexander, Mapping Early Christianity: Acts and the Shape, *Early Church History Interpretation*, v. 57 (2003), pp. 163 - 173; Ph. Schaff, *History of the Apostolic Church with a General Introduction to Church History*, (NY: Scribner, 1863, 1892); G. Flegg, *"Gathered under Apostles": A Study of the Catholic Apostolic Church,* (Oxford: Clarendon Press, 1992).

[7] Paul Mattei, *Le Christianisme antique de Jesus à Constantin*, (Paris: Armand Colin, 2008); Ch. Trevett, *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*, (Cambridge: University Press, 2002); W. Tabbernee, *Fake Prophecy and Polluted Sacraments*, (Leiden: Brill, 2007), pp. 261 - 306; T.D. Barnes, The Chronology of Montanism, *Journal of Theological Studies* v. 21 (1970), pp. 403 - 408; F. Ch. Klawiter, *The New Prophecy in Early Christianity: The Origin, Nature and Development of Montanism,* (Chicago: University of Chicago, Proquest Dissertation Publishing, 1975); John De Soyres, *Montanism and the Primitive Church: A Study in the Ecclesiastical History of the Second Century*, (Cambridge: Deighton, Bell & Co., 1878); G. S. P. Freeman, The Date of the Outbreak of Montanism, *Journal of Ecclesiastical History*, v. 5 (1954), pp. 7 - 15.

[8] Abbot of Downside, Schism and Unity, *The Downside Review*, v. 71 (1953), pp. 353 - 371; S. L. Grennslade, *Schism in the Early Church*, (London: SCM Press, 1964), B. Drewery, History and Doctrine: Heresy and Schism, *Journal of Ecclesiastical History*, v. 23 (1972), pp. 251 - 266; D. Baker (ed.), *Schism, Heresy and Religious Protest*, (Cambridge: University Press, 1972).

[9] I. Barrow, *A Treatise on the Pope's Supremacy*, (Cambridge: University Press, 1859); K. Schatz, S.J., *Papal Primacy from its Origins to the Present*, (Collegeville, Minn.: The Liturgical Press, 1990); B.J. Kidd, *The Roman*

În secolul al II-lea d. Hr. a început o mare confruntare între adepţii şi adversarii creştinismului. Apologeţii creştini au promovat creştinismul drept filozofia considerată înţelepciunea supremă şi adevărul absolut. Aceste teze au devenit fundamentul dogmaticii ecleziastice.[10] Între creştinismul ecleziastic şi filozofia elenă s-a creat o alianţă care a ajuns la o poziţie excepţional de importantă în istoria umanităţii.[11] În acest context, relaţia dintre elenism şi Noul Testament formează o chestiune esenţială, cu repercursiuni excepţional de importante.[12]

Transformarea treptată a religiei într-un sistem filozofic a fost posibilă prin faptul că filozofia a început să caute o dogmă religioasă destinată să producă o teorie acceptabilă despre lume şi un principiu de comportament. Filozofia a aspirat la o unică religie cu care putea fi de acord şi prin intermediul căreia putea ajunge la certitudine. În secolul al II-lea, majoritatea Bisericii creştine considera că cel mai inteligibil şi edificator element este moralismul onest. Apologeţii au încercat să prezinte creştinismul drept adevărata filozofie şi filozofia drept adevărata religie. Esenţa creştinismului ca filozofie este extrem de importantă pentru istoria dogmei creştine.[13] Contactul dintre creştinism şi filozofie a creat o sinteză excepţional de bogată şi creatoare. Apologeţii Iustin, Athenagoras, Tatian, Teofil din Antiohia, Tertullian şi Minucius Felix au contribuit esenţial la această sinteză, caracterizată prin reconcilierea şi uniunea dintre cultura intelectuală a umanităţii şi creştinism. Dogmele creştine provin din această sinteză. Creştinismul în Imperiul Roman este unul din cele mai importante rezultate ale sintezei dintre religie şi filozofie, cu toate consecinţele doctrinare şi politice.[14]

Primacy to 461 AD, (Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2010); E.R. Ramsdell, *The Church in the Roman Empire*, (NY: Cooper, 1970).

[10] M. Edwards & als, (eds.), *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews and Christians*, (Oxford: University Press, 1999); G. R. Lewis, *Testing Christianity's Claims: Approaches to Christian Apologetics*, (Chicago: Moody Press, 1976); N. L. Geisler, *Christian Apologetics*, (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2013); D. Groothuis, *Christian Apologetics: A Comprehensive Case for Bibilcal Faith*, (Westmont, Ill.: Intervarsity Press, 2022); L. R. Bush, *Classical Readings of Christian Apologetics AD 100 - 1800*, (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Corp., 1983); E. J. Carnell, *An introduction to Christian Apologetics: a Philosophic Defense of the Trinitarian - Theistic Faith*, (Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2007); K. A. Sweis & Ch. V. Meister, *Christian Apologetics; an Anthology of Primary Sources*, (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Corp., 2012).

[11] E. von Dobschütz, Christianity and Hellenism, *Journal of Biblical Literature*, v. 33 (1914), pp. 245 - 265; E. Bevan, *Hellenism and Christianity*, (London: Allen & Unwin, 1921); W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paiadeia,* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961); E. Ferguson, *Backrounds of Early Christianity*, (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2003); A. Tripolitis, *Religions of the Hellenistic-Roman Age*, (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2002); J. Pelikan, *Christianity and Classic Culture: the Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter*, (Yale: University Press, 1993); P.W. van der Horst, *Jews and Christians in their Graeco-Roman Context*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006); W. Fairweather, *Jesus and the Greeks or Early Christianity in the Tideway of Hellenism*, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1924).

[12] H. Koester, *History, Culture and Religion of the Hellenistic Age*, (Berlin: Gruyter, 1995); D. Zeller, New Testament Christology in its Hellenistic Reception, *New Testament Studies* v. 7 (2001), pp. 312 - 333; D. Dormeyer, *The New Testament among the Writings of Antiquity*, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998); M. Hengel, *The Son of God: The Origin of Christology and the History of the Jewish Hellenistic Religion*, (Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2007)

[13] K. Karamanolis, *The Philosophy of Early Christianity*, (London: Routledge, 2021); D.M. Edwards, *Christianity and Philosophy*, (Edinburgh: T. & t. Clark, 1932); B. F. Cocker, *Christianity and Greek Philosophy*, (NY: Carlton & Leneham, 1870, reproduced Frankfurt am Main: Outlook Verlag, 2018); K. Ward, *Ethics and Christianity*, (London: Routledge, 2014); B. D. Ehrman, *After the New Testament: a Reader in Early Christianity*, (Oxford: University Press, 1998).

[14] L. E. Vaage (ed.), *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity*, (Waterloo, Ont.: Laurier University Press, 2006); P. Veyne, *The Roman Empire*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987); A. Cameron, *The Later Roman Empire 284 AD - 430 AD*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993); W. W. Hyde, *Paganism to Christianity in the Roman Empire*, (Philadelphia: University of Philadelphia Press, 2017); A. C., McGiffert, The Influence of Christianity upon the Roman Empire, *Harvard Theological Review* v. 2 (1909), pp. 28 - 49; R. M. Novak Jr., *Christianity and the Roman Empire. Background Texts*, (Harrisburg, Penn.: Trinity Press International, 2001); J. B. Rives, *Religion in the Roman Empire*, (Malden, Mass.: Blackwell, 2007).

Pentru apologeţi, conţinutul creştinismului era inclus în dogmele creştinismului, în adevărurile raţionale relevate de profeţii din Scrierile Sfinte şi rezumate în Isus Hristos. Aceste adevăruri reprezintă înţelepciunea divină şi recunoaşterea adevărurilor care conduc la virtute şi la viaţă eternă. Schema dogmatică a apostolilor poate fi divizată în trei componente: a) cosmologia monoteistă[15]; b) moralitatea supremă şi justiţia[16]; c) mântuirea şi viaţă eternă.[17]

Pentru apologeţi, Dumnezeu este totalitatea raţiunii şi deţine în esenţa sa Logos-ul, care este cunoaşterea divină şi forţa de la care provine lumea. Logos-ul nu este separat de Dumnezeu ci este un element al esenţei divine. În mod inalienabil, Dumnezeu a dăruit omului raţiunea şi libertatea iar astfel l-a destinat pentru integritate. Prin realizarea acestei incoruptibilităţi, omul a fost destinat să devină o fiinţă asemănătoare cu Dumnezeu, care a dăruit existenţa eternă cu condiţia ca omul să respecte cunoaşterea lui Dumnezeu şi să păstreze constant un comportament care să imite perfecţiunea divină.[18]

Apologeţii considerau că Biserica creştină este o alianţă stabilită de Dumnezeu pe baza dogmelor despre adevărul perfect cunoscut, o uniune de oameni care posedă legi definite adică legi naturale eterne pentru tot ceea ce este moral şi unesc în comun veneraţia Domnului Divin. Clerul a reuşit, în cele din urmă, să fuzioneze elementele filozofice şi istorice.[19] Irenaeus este o figură importantă în istoria dogmei prin faptul că a combată teoria gnostică şi a reuşit să stabilească echilibrul între elementele realiste şi cele mistice. Irenaeus şi adepţii care au urmat au evitata elenizarea accentuată a Evangheliei prin conservarea unei părţi esenţiale din tradiţia creştină timpurie cu privire la litera scrisă şi Spirit. Vechii Părinţi catolici au stabilit permanent o mare parte din tradiţia timpurie în favoarea creştinismului dar, în paralel, au promovat elenizarea treptată a creştinismului. Irenaeus şi urmaşii săi au luptat împotriva gnosticismului şi au promovat teze antignostice care au avut o mare influenţă.[20]

---

[15] Cf.: J. P. Kenney, *Mystical Monotheism: a Study in Ancient Platonic Theology*, (Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2010); J. B. Lyman, *Models of Divine Activity in Origen, Eusebius and Athanasius*, (Oxford: Clarendon Press, 1993); H. Halvorgon & H. Kragh, Cosmology and Theology in E. N. Zalto, (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2021); W.L. Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, (Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2001); St. Mitchell & P. Van Nuffeln (eds.), *Monotheism between Pagans in Late Antiquity*, (Peeters: Leuven - Walpole MA., 2010); Sheila McDonough, A Muslim Response to Harnack in *Islam and Christian - Muslim Relations* v. 3 (1992), pp. 292 - 303.

[16] Pope Benedict XVI & als., *Principles of Christian Morality*, (San Francisco: Ignatus Press, 1986); B. Franklin & als., *The Origins of Christian Morality*, (New Haven: Yale University Press, 1979), W. A. Meeks, *The Origins of Christian Morality: the First Two Centuries*, (New Haven: Yale University Press, 1993).

[17] E. Ch. Rust, *The Christian Understanding of History*, (London: Lutterworth Press, 1947); O. Cullman, *Salvation in History*, (London: S. C. M. Press, 1967).

[18] R. M. Price, Hellenization and Logos Doctrine in Justin Martyr, *Vigiliae Christianae*, v. 42, (1988), pp. 18 - 23; L. W. Barnard, God, the Logos, the Spirit and the Trinity in the Theology of Athenagoras, *Studia Theologica* v. 24 (1970), pp. 70 - 92; J. Gericke, Dimension of *Logos*. From *Logos* - Philosophy to *Logos* - Theology in *Acta Patristica & Byzantina* v. 11 (2000), pp. 93 - 116; J. Billon, Logos and Trinity: Patterns of Platonist Influence in Early Christianity in *Royal Institute of Philosophy Lecture Series* v. 25 (1989), pp. 1 - 13; I. Ramelli, *Ethos* and *Logos*: A Second Century Debate Between Pagan and Christian Philosophers, *Vigiliae Christianae* v. 69 (2015), pp. 123 - 156.

[19] J. Schott, *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008); E. L. Fortin, *Classical Christianity and the Political Order: Reflections on the Theologico - Political Problem*, (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 1996); B. F. Cocker, *Christianity and Greek Philosophy*, (NY: Carlton & Lanahan, 1870); E. L. Fortin, *The Birth of Philosophic Christianity*, (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 1996); R. Holte, *Logos Spermatikos,* Christianity and Ancient Philosophy According to St. Justin's Apologies, *Nordic Journal of Theology*, v. 12 (1958), pp. 109 - 188).

[20] A. Briggman, *God and Christ in Irenaeus*, (Oxford: Oxford University Press, 2019); M. C. Steenberg, *Of God and Man. Theology as Anthropology from Irenaeus to Athanasius*, (London: T. & T. Clark, 2009); H. V. von Balthasar (ed.), *The Scandal of Incarnation: Irenaeus against Heresies*, (San Francisco: Ignatius Press 2017); J. Lashier, Irenaeus on the Trinity, (Leiden: Brill, 2014); G. Wingren, Man and the Incarnation: a Study in the Biblical Theology of Irenaeus, (Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2004); D. Farkasfalvy, Theology of Scripture in St. Irenaeus, *Revue Benedictine* v. 78 (1968), pp. 319 - 333; J. Lawson, The Biblical Theology of St. Ireaneus, (Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2006); V. Ammudsen, The Rule of Truth in Irenaeus, *J. of Theological Studies* v. 13 (1912), p. 574.

În cadrul secţiunii despre doctrinele Bisericii, autorul expune doctrinele lui Irenaeus, Tertullian şi Hippolytus. Aceste scrieri sunt argumente foarte serioase în cadrul conflictului doctrinar din această perioadă. Cu toate acestea, literatura teologică profesională conţine multe detalii suplimentare şi oferă cititorului argumente complexe despre formarea doctrinelor creştine.[21] Autorul susţine că scrierile lui Irenaeus, Tertullian şi Hippolytus nu au avut un regim teologic strict sistematizat. Ideile care au devenit prevalente în secolul al III-lea pot si deduse şi studiate prin comparaţia dintre *Testimonia* lui Ciprian[22] şi *De Trinitate* a lui Novatian.[23] În această perioadă au fost stabilite şi incluse în credinţa creştină cele mai importante elemente ale creştinismului: "1) Unitatea lui Dumnezeu; 2) identitatea lui Dumnezeu cel Suprem şi Creatorul lumii, adică identitatea mediaţiilor din creaţie şi mântuire; 3) identitatea lui Dumnezeu cel Suprem şi declaraţia că Vechiul Testament este scrierea de revelaţie a lui Dumnezeu; 4) crearea lumii din vid; 5) unitatea rasei umane; 6) originea păcatului din libertate şi natura inalienabilă a libertăţii; 7) cele două Testamente; 8) Hristos ca Dumnezeu şi om, unitatea personalităţii sale, adevărata sa divinitate, actualitatea umanităţii sale, realitatea soartei sale; 9) mântuirea şi stabilirea unui legământ prin Hristos ca noua manifestare şi incarnare a graţiei lui Dumnezeu pentru toţi oamenii; 10) reînvierea omului în suflet şi trup."

Tradiţia este sursa din care s-au dezvoltat filozofia religiei, teologia doctă şi teologia dogmatică.[24] Harnack atribuie tradiţia sau cel puţin începuturile sale şcolii catehumene din Alexandria. Această şcoală a inversat politeismul şi a conservat toate elementele din cultura elenă. Clement din Alexandria este unul din cei mai importanţi autori doctrinari creştini care au adoptat şi au elaborat acest subiect. Pe baza unui fundament istoric, Clement şi adepţii săi au transformat tradiţia creştină într-o filozofie elenă a religiei.[25] În continuare, Origen a fost un teolog foarte important în istoria dogmei creştine.[26]

---

[21] J. N. D. Kelly, FBA, *Early Christian Doctrines*, (London: Continuum, 2006); R. Seeberg, *Textbook of the History of Doctrines*, (Eugene, Or.: Wipf & Stock, 1997) 2 v.; Cardinal Wiseman, *Lectures on the Principal Doctrines and Practices of the Catholic Church*, (Baltimore: Murphy, 1851); G. Allison, *Historical Theology: an Introduction to Christian Doctrine,* (Grand Rapids: Zondervan Academic, 2011); H. von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Powerin the Church of the First Three Centuries*, (Stanford: Stanford University Press, 1969); E. Ferguson (ed.), *Doctrines of God and Christ in the Early Church*, (NY & London: Garland Publishing, 1993).

[22] J.H. Taylor, S. J., St. Cyprian and the Reconciliation of the Apostate, *Theological Studies* v. 3 (1942), pp. 27 - 46; C. H. Turner, Prolegomena of the *Testimonia* of St. Cyprian, *Journal of Theological Studies*, v. 6 (1905), pp. 246 - 270; M. D. Nissel, Christian Deification and the early *Testimonia* in *Vigiliae Christianae*, v. 53 (1999) pp. 289 - 304.

[23] J. L. Papandrea, *The Trinitarian Theology of Novatian of Rome*, (Lewiston, NY: Medlen Press, 2008); A. D'Alés, *Étude sur la théologie romaine au milieu du III-ème siècle*, (Paris: Beauchesne, 1925); A. D'Alés, Novatien et la doctrine de la Trinité à Rome au milieu du III-ème siècle, *Gregorianum*, v. 3 (1922), pp. 420 - 446.

[24] T. G. Stylianopoulos, Scripture and Tradition in the Church in M.B. Cunningham & E. Theokritoff (eds.), *The Cambridge Companion to Orthodox Theology*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 21 ff.; K. F. Morrison, *Tradition and Authority*, (Princeton: Princeton University Press, 2015); G. Agius, *Tradition and the Church*, (Boston: Stratford Comp. 1929); R. Swinburne, Authority of Scripture, Tradition and the Church in Th. P. Flint & M. C. Rea (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, (Oxford: Oxford University Press, 2009), pp. 11 - 29; G. Florovsky, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, (Philadelphia: Nelson 2019); J. Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition 100 AD - 600 AD*, (Chicago: Chicago University Press 1984); R.J. Rombs, *Tradition and the rule of Faith in the Early Church*, (Washington DC: The Catholic University of America Press, 2012).

[25] M. J. Edwards, Clement of Alexandria and His Doctrine of Logos, *Vigiliae Christianae* v. 54 (2000), pp. 159 - 177; E. F., Osborn, *Clement of Alexandria*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); A. C. Outler, The "Platonism" of Clement of Alexandria, *The Journal of Religion*, v. 20 (1940), p. 217; R. P. Casey, Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism, *Harvard Theological Review* v. 18 (1925), pp. 39 - 101; Eric Osborn, Arguments for Faith in Clement of Alexandria, *Vigiliae Christianae* v. 48 (1994), pp. 1 - 24.

[26] J. Daniélou S. J., *Origen*, (Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2016); I. Ramelli, Origen, Patristic Philosophy and Christian Platonism: Rethinking thr Christianization of Hellenism, *Vigiliae Christianae* v. 63 (2009), pp. 217 - 263; I. Ramelli, Origen Greek Philosophy and the Birth of the Trinitarian Meaning of Hypostasis, *Harvard Theological Review*, v. 105 (2012), pp. 302 - 350; J. W. Trigg, *Origen*, (London: Routledge, 1998).

Origen este unul dintre cei mai importanţi şi influenţi teologi care au contribuit esenţial la convertirea la creştinism a lumii antice. Sistemul lui Origen, bazat pe tradiţia catolică cu delimitări stabilite, era în contradicţie cu sistemele filozofice ale grecilor, gnosticilor şi iudeilor. Origen a adoptat metodele şi, într-o anumită măsură, axiomele provenite din şcolile lui Valentinus şi din neoplatonism. Această metodă implica recunoaşterea unei literaturi sacre iar Origen credea în Scrierile Sfinte şi, în mod fundamental, considera teologia drept o exegeză metodică a Bibliei. Ca ortodox tradiţionalist, Origen a recunoscut că o mântuire generală este inclusă în creştinism, la care s-a ajuns prin credinţă. Aceasta este doctrina faptelor istorice la care creştinii trebuie să adere. Conţinutul creştinismului a fost rezumat de Biserică în regula credinţei şi, în sinea sa, credinţă este suficientă pentru înnoirea şi mântuirea omului. În calitate de filozof idealist, Origen a transformat conţinutul credinţei bisericeşti într-un ideal. El a aderat la anumit sistem filozofic dar a adoptat şi a adaptat toate faptele moraliştilor idealişti greci. La Origen, unul din elementele cele mai importante este credinţa şi stabilitatea personală prin care a respins orice deviere de la propriile sale idei. Idealul existenţial al lui Origen este omul înţelept, izolat şi autonom, care trăieşte în permanentă contemplare a eternităţii. Idealul spiritual al lui Origen este aspiraţia umană la asemănarea cu Dumnezeu şi la eterna beatitudine. Origen a reformulat principiile teologiei elene şi le-a transformat în elemente creştine. Sursele necesare pentru cunoaşterea adevărului sunt Vechiul Testament şi Noul Testament.

Capitolul I   Studiu istoric

Al doilea secol din existenţa comunităţilor creştine dintre popoare se caracterizează prin lupta victorioasă a creştinismului cu gnosticismul şi cu biserica marcionită, prin dezvoltarea treptată a unei doctrine ecleziastice şi prin declinul entuziasmului creştin din primele perioade. Rezultatul general a fost stabilirea unei mari asocieri ecleziastice care forma simultan o comunitate politică, o şcoală şi o uniune rituală. Această asociere ecleziastică era bazată pe fundamentul solid al unei legi "apostolice de credinţă", o antologie de scrieri "apostolice" şi, în cele din urmă, o organizare "apostolică". Această instituţie era *Biserica Catolică.* (1) În contradicţie cu gnosticismul şi marcionismul, principalele elemente ale creştinismului ortodox au fost elevate la gradul de reglementări şi legi apostolice iar astfel au fost plasate dincolo de orice dispută sau atac. La început, inovaţiile introduse prin această modalitate nu aveau o caracteristică materială ci formală. Astfel, aceste inovaţii au fost remarcate şi s-au elevat numai de foarte puţine ori la gradul de sentiment, idee de libertate şi independenţă faţă de religie. Dimensiunile acestor elemente pot fi stabilite prin faptul că semnificau o tutelă scolastică a credinţei la individul creştin şi restricţionau la maximum accesibilitatea sentimentelor şi a ideilor religioase. Conflictul cu montanismul a demonstrat că mai erau mulţi creştini care apreciau această accesibilitate şi libertate dar au fost înfrânţi. În mod necesar, stabilirea tradiţiei ca *apostolică* a dus la presupunerea că oricine deţine doctrina apostolică era, în esenţă, creştin în sensul apostolic. Această presupunere a însemnat separarea dintre doctrină şi comportament, prioritatea doctrinei asupra comportamentului şi transformarea unei comuniuni de credinţă, speranţă şi disciplină într-o comuniune *eiusdem sacramenti*, adică o uniune care, la fel ca toate şcolile filozofice, se baza pe legea doctrinală şi care era supusă unui cod legal al unei instituţii divine. (2)

Un anumit curent a creat Biserica catolică şi merită un loc în istoria creştinismului datorită victoriei sale asupra gnosticismului şi datorită faptului că a conservat o mare parte din tradiţia creştină timpurie. În toate etapele sale, gnosticismul a fost o încercare violentă de a reduce creştinismul la nivelul lumii elene şi de a deposeda creştinismul de elementul său cel mai valoros: credinţa în Atotputernicul Dumnezeu al creaţiei şi al mântuirii. Pe măsura în care catolicismul a apărat această credinţă pentru greci, a conservat Vechiul Testament, l-a complectat cu scrierile creştine timpurii, catolicismul a preferat şi a proclamat autoritatea unei părţi importante din creştinismul timpuriu. Dintr-un anumit punct de vedere, aceste acţiuni trebuie să fie recunoscute drept o forţă conservativă născută din forţa creştinismului. Dacă luăm în consideraţie faptele unei anumite situaţii şi nu aspectele abstracte, noi putem numai să admirăm o creaţie victorioasă a diverselor forţe externe care asaltau creştinismul şi în care cele mai înălţate binecuvântări ale acestei credinţe au continuat întotdeauna să fie accesibile. Dacă întemeietorul religiei creştine a considerat credinţa în Evanghelie şi viaţa conform Evangheliei drept compatibile cu apartenenţa la sinagogă şi respectarea legii iudaice, nu era imposibilă aderarea la Evanghelie în cadrul Bisericii catolice.

Totuşi, acesta este numai un singur aspect al chestiunii. Vechiul catolicism nu a pus niciodată întrebarea "Ce este creştin?". În loc să răspundă la această întrebare, vechiul catolicism a stabilit reguli. Recunoaşterea acestor reguli era garanţia creştinismului. Această soluţie a problemei pare a fi prea restrânsă fiindcă lega creştinismul de reguli sub care suferea. Pe de altă parte, această soluţie a problemei pare a fi prea inclusivă fiindcă sub nici o formă nu respingea introducerea unor concepţii noi şi necunoscute. Prin extinderea unei ocrotiri în jurul Evangheliei, catolicismul a obscurat Evanghelia. Catolicismul a apărat creştinismul de elenizarea extremă dar, odată cu trecerea timpului, creştinismul a fost silit să admită în religie o laicizare mai intensă. În interesele misiunii sale mondiale, catolicismul nu a camuflat teribila seriozitate a religiei. Pe de altă parte, catolicismul a tolerat un ideal mai puţin strict al vieţii şi l-a făcut posibil pentru cei care puteau mai puţin să fie consideraţi în mod serios drept creştini. Catolicismul a permis fondarea unei biserici care nu mai era o comuniune de credinţă, nădejde şi disciplină ci o uniune politică în care Evanghelia avea loc numai alături de alte obiecte. (3) Treptat, catolicismul a introdus forme apostolice (adică, indirect, autoritatea divină) în comuniunea laică solicitatoare. Acest proces a desfigurat creştinismul şi a transformat identitatea creştină într-o chestiune obscură şi dificilă. În catolicism, religia a obţinut pentru prima oară un sistem dogmatic formal.

Creştinismul catolic a descoperit formula care a reconciliat credinţa şi cunoaşterea. Această formulă a satisfăcut omenirea timp de secole iar binecuvântatele efecte pe care le-a realizat au continuat să acţioneze chiar şi după ce catolicismul a devenit o piedică.

Creştinismul catolic s-a dezvoltat din două serii convergente de evenimente. În prima serie de evenimente au fost stabilite standarde exterioare pentru a determina cine este creştin. Aceste standarde au fost proclamate drept instituţii apostolice. Confesiunea baptismală a fost elevată la gradul de regulă a credinţei, adică la gradul unei legi apostolice de credinţă. O colecţie de scrieri apostolice a fost formată din scrierile citite în biserici iar această compilaţie a fost pusă pe un fundament egal cu Vechiul Testament. Constituţia episcopală şi monarhică a fost declarată drept apostolică iar episcopul a primit atributul de succesor al Apostolilor. În cele din urmă, ceremonia religioasă s-a dezvoltat într-o celebrare a misterelor care, în mod asemănător, a fost atribuită apostolilor. Rezultatul acestor instituţii a fost o biserică strict exclusivă sub forma unei comuniuni de credinţă, ceremonii şi lege. Această confederaţie a unit diversele comunităţi în sfera influenţei sale şi cauzat declinul tuturor sectelor care nu se conformau. Această uniune era bazată, în primul rând, pe o confesiune comună care, în orice caz, nu era concepută drept "lege" dar, în scurt timp, a fost înlocuită de norme noi. În istoria dogmei, una din cele mai importante probleme care trebuie să fie cercetată este stabilirea necesităţilor care au dus la stabilirea unui nou canon al Scripturii, care au fost circumstanţele care au solicitat apariţia unor autorităţi vii în comunităţi şi ce relaţii au fost stabilite între regulile de credinţă apostolică, canonul apostolic al Scripturii şi funcţia apostolică. Această evoluţie s-a încheiat prin formarea unei clase clericale în vârful cărei se afla episcopul care unea în persoana sa toate forţele care puteau fi concepute în calitate de dascăl, preot şi judecător. El dispunea de puterile creştinismului, garanta puritatea creştinismului şi, în consecinţă, menţinea sub tutela sa, din toate punctele de vedere, creştinismul laic.

Chiar şi separat de conţinutul primit de creştinism, acest proces reprezintă, în sinea sa, o laicizare progresivă a Bisericii. Acest lucru ar fi fost evident în sinea sa, chiar dacă nu a fost confirmat prin faptul că a fost anticipat de gnosticism. Acest element absent în gnosticism nu trebuie să fie considerat drept esenţial pentru creştinism. În acest context, regresul în forţa creştinismului apare mai evident în fapte: speranţele creştine au fost înăbuşite, laicizarea vieţii creştine a fost tolerată şi chiar legitimizată iar manifestările unui devotament necondiţionat faţă de celest creau suspiciuni sau erau silite să se limiteze la spaţii foarte reduse.

Aceste considerente sunt puţin necesare atunci când ne îndreptăm atenţia spre ceea de a doua serie de evenimente care formează istoria acestei perioade. Biserica nu a ridicat numai diguri şi ziduri împotriva gnosticismului pentru a-l îndepărta pe plan exterior; Biserica nu s-a mulţumit numai cu apologia faptelor care erau obiectul credinţei şi speranţei sale. Considerând credinţa ca axiomă, Biserica a început să urmărească această erezie pe propriul său teritoriu şi să lupte împotriva ei prin intermediul teologiei docte. Aceasta a fost o necesitate care nu a provenit din luptele interne ale creştinismului. Teologia doctă a fost deja implicată după ce au aderat la Biserică greci culţi care simţeau nevoia să justifice creştinismul propriei lor persoane şi lumii întregi şi care doreau să prezinte acest creştinism drept răspunsul dorit şi cert pentru toate chestiunile apăsătoare care preocupau spiritul uman.

Încă înainte de mijlocul secolului al II-lea a început procesul de transformare al Evangheliei într-un sistem ştiinţific al doctrinei ecleziastice. În secolul următor, acest proces a ajuns la completarea sa temporară în teologia lui Origen. Din punct de vedere al conţinutului, acest sistem de doctrină a însemnat legitimizarea filozofiei elene în sfera de regulă a credinţei. Teologia lui Origen are faţă de Noul Testament atitudinea pe care o avea Philon faţă de Vechiul Testament. Ceea ce este prezentat aici drept creştinism este de fapt filozofia religioasă idealistă a perioadei, atestată de revelaţia divină, accesibilizată pentru toată lumea prin încarnarea Logos-ului şi purificată de orice legătură cu mitologia greacă şi politeismul vulgar. (4) Această filozofie era o mulţime pestriţă de idei şi speranţe creştine primitive, deduse din cele două Testamente, care erau prea fragile pentru a fi reformulate dar care, totuşi, au fost incluse în nucleu. Majoritatea acestor elemente au fost manipulate cu succes într-un sistem de doctrină în care, într-o anumită măsură, vechile articole nu şi-au găsit numai un loc nominal. (5)

Elenizarea creştinismului ecleziastic, prin care ne referim la Evanghelie, nu a fost un proces treptat; mai curând, adevărul este că acest proces a fost îndeplinit în momentul în care grecul reflectiv a

confruntat noua religie acceptată de el. Creştinismul unor persoane precum Justin, Athenagoras şi Minucius nu este un fragment mai puţin elenist în comparaţie cu Origen. Totuşi, aici apare o diferenţă importantă din două puncte de vedere. În primul rând, aceşti apologeţi încă nu se confruntau cu o antologie permanentă de scrieri cu un titlu onorat drept creştin; ei trebuiau să se ocupe cu Vechiul Testament şi cu *Didahia* (Învăţăturile lui Hristos). În al doilea rând, ei încă nu considerau prezentarea doctă a creştinismului drept scopul principal, solicitat de religie ca atare. Ei nu au cercetat niciodată ce înseamnă "creştin" sau, cel puţin, nu şi-au pus singuri şi clar această întrebare. Ei nu au invocat niciodată că prezentarea lor doctă a creştinismului a fost prima expresie corectă. Justin şi contemporani săi au explicat perfect de clar că tradiţionala credinţă din biserici este deplină şi pură, fără să solicite o revizie doctă. Pe scurt, diferenţa care exista între gândirea religioasă a filozofilor şi totalitatea tradiţiei creştine era încă nepercepută, tradiţia încă nu era stabilită în forme rigide fiindcă nu era periclitat nici un enunţ care mărturisea monoteismul, virtutea şi răsplata iar discursul filozofic era înţeles numai de o mică minoritate în Biserică, cu toate că interesele şi scopurile sale nu erau necunoscute majorităţii. Deci, gânditorii creştini mai erau liberi să deposedeze de valoarea lor religioasă toate elementele realiste şi istorice ale tradiţiei. Totuşi, ei reţineau aceste elemente drept ingrediente ale unui enorm aparat de dovezi care a îndeplinit unicul lucru la care aspirau mulţi în creştinism: certitudinea că teoria lumii obţinută din alte surse era adevărul. Pentru creştinism, acest pericol era aproape la fel de grav ca pericolul provenit de la gnostici. Gnosticii au remodelat tradiţia iar apologeţii au făcut ca, parţial, tradiţia să nu fie operativă, fără să o atace. Apologeţii nu au fost înstrăinaţi; mai curând, ei au pus fundamentul teologiei ecleziastice şi au determinat cercul de interese în cadrul cărora Biserica urma să funcţioneze în viitor. (6)

Apologeţii au reuşit cu uşurinţă să demonstreze că creştinismul este filozofia perfectă şi certă fiindcă se bazează pe revelaţie şi este ceea mai sublimă cunoaştere doctă a lui Dumnezeu şi a lumii. Dar, această problemă a devenit mai dificilă. Creştinismul timpuriu a transmis dificultăţile sale Bisericii din vremurile care au urmat. Conflictul cu gnosticismul a creat necesitatea de a descoperi o oarecare soluţie a chestiunii "Ce este creştin?". Părinţii Bisericii nu puteau să răspundă cert şi precis la această întrebare; ei au ales un răspuns din tradiţie care a fost impus creştinilor. Din acest moment, orice invocare a autorităţii trebuia să fie în armonie cu regula credinţei şi cu canonul scrierilor din Noul Testament. Acest lucru a creat o situaţie cu totul nouă pentru cei care încercau să rezolve chestiunea de subordonare a creştinismului faţă de spiritul elen, care nu a devenit factorul dominant al situaţiei şi a fost silit să se acomodeze la situaţie. (7) Activitatea a început cu tratarea doctă a articolelor individuale incluse în regula de credinţă pentru a infirma concepţiile gnostice şi pentru a satisface propriile necesităţi ale Bisericii. În continuare, aceste articole au fost plasate virtual în teologia apologetică fiindcă aceasta menţinea o doctrină despre Dumnezeu şi despre lume, care părea să corespundă cu ceea mai timpurie tradiţie şi, în aceeaşi măsură, era în contradicţie cu tezele gnostice. Cu ajutorul aproximativ al tradiţiei şi al filozofiei, Melito, Hippolytus, Tertullian şi Irenaeus s-au opus dogmelor gnostice despre creştinism prin intermediul articolelor de confesiune baptismală interpretate ca o regulă de credinţă. Aceste articole s-au dezvoltat în doctrine. Fără îndoială, ei au învăţat mult de la gnostici şi Marcion. Dacă definim dogmele ecleziastice drept teoreme transmise în credinţa Bisericii, dovedite ca existente în scrierile sfinte din cele două Testamente, formulate şi reproduse raţional, atunci cei menţionaţi mai sus au fost primii care au stabilit dogme (8) dar nu un sistem dogmatic. Totuşi, aceste persoane încă nu percepeau dificultatea problemei. Capacitatea lor excepţională de a avea simpatie şi înţelegere pentru tradiţional şi vechi i-a lăsat într-o fericită orbie. Pe măsura în care ei aveau o teologie, ei presupuneau că această teologie este numai o elucidare a credinţei deţinută de mulţimea creştină. Ei continuau să trăiască cu credinţa că creştinismul care a pătruns în spiritele lor nu solicita nici o nouă modelare dogmatică pentru a fi expresia cunoaşterii supreme; din toate punctele de vedere, acest creştinism putea fi perceput chiar şi de cei cu ceea mai mică cultură. Multe considerente demonstrează că aceasta era o iluzie. Ceea mai importantă dovadă este că Tertullian şi Hippolytus au contribuit cel mai mult la introducerea în doctrină a unei dogme formulată filozofic: Fiul Domnului este Logos-ul şi transformarea acestei dogme în *articulus constitutivus ecclesiae*. Niciodată efectele acestei acţiuni nu pot fi estimate prea mult fiindcă doctrina Logos-ului este filozofia greacă *in nuce,* cu toate că, ulterior, viziuni creştine ar fi putut să fie incluse în cadrul său. Strict vorbind, introducerea acestei doctrine a Logos-ului în creştinism a fost *stabilirea primei dogme din Biserică* şi a

însemnat viitoarea conversie a regulii de credinţă într-un sistem filozofic. Irenaeus şi Hippolytus au depăşit apologeţii datorită dezvoltării elenismului creştin, adică datorită controverselor cu gnosticismul. Ideea religioasă realistă înlocuieşte moralismul apologeţilor, adică deificarea speciei umane prin incarnarea Fiului Domnului. Apoteoza muritorului prin asumarea imortalităţii (viaţă divină) este ideea mântuirii predicată în misterele antice. Această idee este adoptată drept creştină, susţinută de teologia paulină, mai ales ceea din Epistola lui Pavel către Efeseni şi pusă în ceea mai apropiată legătură cu istoricul Hristos, Fiul Domnului şi fiul omului (*Filius Dei et filius homini*). Scopul speranţei zadarnice a păgânilor era proclamat aici drept o certitudine şi era deja împlinit. Această concepţie urma să devină principala idee creştină despre viitor. Cu toate acestea, a trecut o lungă perioadă până când această idee a pătruns în sistemul dogmatic al Bisericii. (9)

Cei din Alexandria au perceput marele abis dintre Vechiul Testament şi Noul Testament, dintre regula credinţei şi ideile curente ale perioadei. Diferenţele nu erau percepute drept un abis ci drept o problemă. Dacă în tradiţia ecleziastică ar fi existat certitudinea despre tot ceea ce cultura elenă ştia, spera şi preţuia şi dacă această cauză ar fi fost considerată inviolabilă, fără îndoială că s-ar fi produs indisolubila alianţă dintre tradiţia creştină şi filozofia elenă a religiei. În acelaşi timp, au apărut imens de multe probleme, mai ales atunci când, după cum a fost cazul celor din Alexandria, sincretismul păgân a fost unit cu doctrina ecleziastică. La început, această misiune a fost preluată de Philon şi împlinită de Valentinus şi adepţii săi. În acest moment, Biserica a preluat această misiune. Clement a condus tentativa de a găsi o soluţie dar acest scop era prea mare pentru el. Origen a preluat această misiune în circumstanţe mai dificile şi a ajuns la un anumit rezultat. Origen şi creştinul Philon, rivalul filozofilor neoplatonici, au scris primul tratat dogmatic creştin, implicat în rivalitatea cu sistemul filozofic al perioadei. Bazat pe ambele Testamente, acest tratat prezintă o uniune stranie între teologia apologetică a lui Iustin şi teologia gnostică a lui Valentinus, cu toate că menţinea în vedere cu stabilitate un scop simplu şi foarte practic. În această dogmatică, regula credinţei este elaborată în mod deplin conştient. Origen nu a ascuns credinţa sa conform căreia creştinismul este exprimat corect numai în cunoaşterea doctrinară şi orice formă de creştinism fără teologie este un gen slab, lipsit de cunoaşterea propriului său conţinut. De aici reiese că Origen compară creştinismul său cu un creştinism mai puţin teologic, pătruns de elemente elene şi, în mare măsură, laicizat. Clement şi Origen aveau dreptul să creadă că se poate ajunge la adevărata esenţă a creştinismului sau, cu alte cuvinte, la Evanghelie, prin speculaţia critică. Oare Evanghelia nu a fost voalată şi ascunsă în canonul celor două Testamente? Oare esenţa creştinismului nu a fost înlocuită de regula credinţei? Oare esenţa creştinismului nu a fost zdrobită, despuiată şi desfigurată în cadrul Bisericii care se identifica cu poporul lui Hristos? Clement şi Origen au descoperit libertatea şi independenţa în ceea ce ei recunoşteau ca este esenţa materiei şi în ceea ce ei născoceau cu o pricepere măiastră că este propriul lor scop, după examinarea imensului aparat al tradiţiei. Oare acesta nu era idealul înţelepţilor şi filozofilor greci? Sub nici o formă nu se poate da un răspuns categoric negativ sau pozitiv la această chestiune fiindcă aici a fost acordată o nouă semnificaţie idealului prin prezentarea sa drept *asigurat dincolo de orice dubiu, realizat deja* în persoana lui Hristos şi incompatibil cu politeismul. Este evident că dacă ei găseau pace şi bucurie în credinţa lor şi în teoria universului legat de această credinţă, dacă ei se pregăteau pentru o viaţă eternă şi o aşteptau cu certitudine, dacă ei se considerau perfecţi numai prin dependenţa de Dumnezeu atunci, în ciuda elenismului lor, ei se apropiau în mod cert de Evanghelie mai mult decât se apropiau de Irenaeus, cu o dependenţă sclavică faţă de autoritate.

În mod deosebit, Origen a iniţiat formarea unui sistem doct al dogmaticii creştine. Această lucrare era diferită de regula credinţei, era interpretată în contradicţie cu gnosticismul, era prelucrată din punct de vedere filozofic şi, în unele fragmente, conţinea probe biblice. La început, această lucrare a fost acceptată în cercuri limitate. Schimbări îndrăzneţe de interpretare erau disputate în Biserică şi chiar iniţiativa în sine nu era cu totul acceptată. (10) În prima jumătate a secolului al III-lea, circumstanţele din anumite biserici provinciale erau foarte diferite. Multe comunităţi mai trebuiau să adopte fundamentul prin care deveneau catolice. În majoritatea comunităţilor, dacă nu în toate comunităţile, educaţia clerului, ca să nu spunem educaţia laicilor, nu era suficient de elevată pentru a-i face capabili să aprecieze teologia sistematică. Dar, şcolile în care Origen a predat erau la acest nivel. Au fost stabilite şcoli asemănătoare care au produs o parte din episcopii şi prezbiterii din Răsărit în doua jumătate a secolului al III-lea. Ei deţineau mijloacele

de cultură permise în aceea perioadă, ceea ce era o garanţie a victoriei fiindcă populaţia laică nu avea nici un rol în decizia cu privire la religie. Unde a fost adoptată cristologia Logos-ului, viitorul elenismului creştin era cert. La începutul secolului al IV-lea, cu excepţia cristologiei despre Logos, nici o comunitate din creştinism nu poseda o teorie filozofică pură, considerată dogmă ecleziastică, ca să nu spunem nimic despre teologia oficială doctă. Sistemul lui Origen era o profeţie pentru viitor. Doctrina Logos-ului a început procesul de cristalizare care a avut ca rezultat consemnările care au urmat. Simbolurile credinţei, care erau deja formulate, conţineau un amestec specific al teologiei lui Origen cu *regula fidei* antignostice inflexibile. Methodius, celebrul teolog, s-a străduit să unească teologiile lui Irinaeus şi Origen, realismul ecleziastic cu spiritualismul filozofic, sub simbolul misticismului monahal. Prin urmare, evenimentele care au avut loc în perioada următoare nu mai par să fie surprinzătoare din nici un punct de vedere.

Din toate punctele de vedere, catolicismul este rezultatul amalgamului dintre creştinism şi ideile antice. (11) În consecinţă, dogma catolică, care s-a dezvoltat după secolul al II-lea sau al III-lea pe baza doctrinei despre Logos, este creştinismul conceput şi formulat din punctul de vedere al filozofiei elene a religiei. (12) Acest creştinism a cucerit lumea antică şi a devenit fundamentul unei noi perioade în istoria Evului Mediu. Alianţa dintre religia creştină şi o anumită epocă istorică din cunoaşterea umană şi din cultură pot fi regretate din punctul de vedere al interesului religiei creştine care a fost astfel laicizată şi din interesul culturii de a se dezvolta, care a fost amânat. Dar, lamentările devin prezumpţii cu fundamente incerte după cum tot ceea ce posedăm se datorează alianţei dintre creştinism şi lumea antică, stabilită astfel încât nici un singur factor nu a putut fi predominant. Viaţă internă dobândită astfel este bazată până în prezent pe discordanţele provenite din această alianţă.

Aceste sugestii sunt făcute cu intenţia de a explica şi de a justifica (13) modalitatea aleasă pentru prezentarea din continuare care include partea fundamentală din istoria dogmei creştine. (14) Totuşi, câteva observaţii suplimentare sunt necesare.

1. Stabilirea surselor din care provin regulile catolice este dificilă în mod deosebit fiindcă bisericile nu aveau cu adevărat un *forum publicum* cu toate că erau în strânse legături şi în contact reciproc; într-un oarecare sens, fiecare episcop era *in foro publico*. Prin urmare, noi putem constata ca regulă progresul în stabilirea formelor fixe sub formă de rezultate, fără să putem declara cu precizie modalităţile şi mijloacele care au dus la aceste rezultate. Noi cunoaştem într-adevăr factorii şi, prin urmare, putem stabili evoluţia dar adevăratul curs al lucrurilor este adeseori ascuns pentru noi. Crearea unei Biserici armonioase, cu rădăcini puternice în doctrină şi esenţă nu mai putea fi produsul natural nepremeditat al condiţiilor din acele vremuri mai mult decât au fost crearea şi adoptarea canonului Scripturi din Noul Testament. Totuşi, noi nu posedăm o dovadă directă cu privire la ceea ce comunităţile aveau în comun în procesul de dezvoltare, cu toate că ştim că Biserica Catolică a avut un rol conducător. Mai mult de atât, noi putem numai să presupunem că nu lipseau adunările, acţiunile comune şi deciziile din sinoade. Cu certitudine, începând din ultimul sfert al secolului al II-lea, au fost ţinute în diverse provincii, mai ales în partea de est dar, ulterior şi în vest, sinoade în care s-a ajuns la o înţelegere cu privire la toate chestiunile importante din cadrul creştinismului, inclusiv, de exemplu, extinderea canonului. (15)
2. Influenţa exercitată de unii ecleziastici asupra dezvoltării şi asupra doctrinelor ecleziastice este un subiect foarte obscur şi greu de examinat. Ecleziasticii erau siliţi să invoce sancţiunea tradiţiei pentru orice noutate pe care o introduceau iar ei chiar procedau astfel. Pentru ei, orice element nou părea necesar numai drept explicaţie. Astfel, în multe cazuri, este cu totul imposibil de a distinge între ceea ce primeau ei din tradiţie şi ce adăugau ei la tradiţie drept propria lor contribuţie. Din acest punct de vedere, cercetarea întreprinsă de istoricul literaturii ne demonstrează că, în mare măsură, Tertullian şi Hippolytus erau dependenţi de Irenaeus. Contribuţia inovativă a acestor autori mai poate fi stabilită. Tertullian şi Hippolytus fac parte din a doua generaţie. Tertullian este legat de Irenaeus aşa cum Calvin este legat de Luther. Această analogie este valabilă din mai multe puncte de vedere. În primul rând, Tertullian a enunţat o serie de formule dogmatice complete care nu existau la Irenaeus şi care s-au dovedit cât se poate de importante în vremurile care au urmat. În al doilea rând, Tertullian nu a ajuns la gradul de strălucire şi armoniei din intuiţia religioasă caracteristică lui Irenaeus. Adevărul este că, din cauza formelor sale, Tertullian a distrus parţial unitatea materiei şi, parţial, a plasat-o pe o cale falsă de dezvoltare. În al treilea

rând, Tertullian s-a străduit să introducă peste tot o concepţie a creştinismului prin care creştinismul este prezentat drept legea divină în timp ce la Irenaeus această idee este umbrită de concepţia Evangheliei drept adevărata mântuire. Deci, problema principală se limitează la chestiune poziţiei lui Irenaeus în istoria Bisericii. În ce măsură expoziţiile sale erau enunţuri, în ce măsură standardele pe care le-a formulat erau deja folosite în Biserică după ultimul sfert al secolului al II-lea? (16) Orice lucrare importantă şi-a găsit rapid calea în bisericile aflate în oraşele principale ale Imperiului. Difuziunea nu era numai de la est spre vest dar acesta era curentul general. La începutul secolului al IV-lea, exista la Caesarea o traducere în greacă a Apologiei lui Tertullian şi o colecţie a epistolelor lui Ciprian. (17) Influenţa Bisericii Catolice s-a extins în ceea mai mare parte a creştinismului. Aproximativ până în anul 260 AD, bisericile din răsărit şi din apus mai aveau un oarecare grad de istorie comună.
3. În perioada 150 AD - 300 AD, sub nici o formă evoluţiile din istoria dogmei nu au fost aduse diverselor comunităţi simultan şi într-o formă deplin analogică. În mare măsură, acest lucru ne este ascuns fiindcă autorităţile noastre provin din Bisericile conducătoare care erau legate între ele prin contact permanent. Totuşi, diferenţa poate fi dovedită în mod clar prin raţionalul de dezvoltare de la Roma, Lyons şi Cartagina, pe de o parte şi raţionalul de dezvoltare de la Alexandria, pe de altă parte. Noi posedăm şi alte relatări de valoare care ne arată că în provincii şi în comunităţile mai îndepărtate, dezvoltarea era mai lentă iar starea de lucruri mai liberă şi primitivă s-a conservat mai mult timp. (18)
4. În a doua jumătate a secolului al III-lea, clerul a acaparat dominaţia complectă a Bisericilor. Din acest moment, evoluţia istoriei dogmelor s-a desfăşurat în cadrul gradelor acestei clase şi a fost executată de eruditii săi. Orice mister formulat a devenit de două ori mai misterios pentru laici fiindcă ei nici măcar nu înţelegeau termenii iar astfel s-a creat o nouă încătuşare.

Capitolul I - Note

1.B. Aubé a expus formarea dogmei ecleziastice în lucrarea sa *Histoire des pérsecutions de l'Église jusqu'à la fin des Antonines*, (Paris: Didier, 1875), v. 2, pp. 1 - 73. Alţi autori importanţi din istoria dogmei sunt Renan, Ritschl şi Sohm.

2. Legea ecleziastică este un element foarte important dar nu unicul din esenţele Bisericii catolice. Esenţa catolicismului constă în deificarea tradiţiei în general. Afirmaţia conform căreia instituţiile empirice ale Bisericii sunt apostolice creează amalgam cu esenţa şi conţinutul Evangheliei şi le localizează dincolo de orice critică. Aceasta este o caracteristică specifică a catolicismului. O mare parte din aceste instituţii mu pot fi apropriate în interior şi nu se pot amalgama cu adevărat cu credinţa şi pietatea. Evident, aceste elemente devin ordonanţe legale care trebuie să fie respectate iar o altă atitudine este inimaginabilă. Din această cauză, reglementările legale şi devotamentul slugăresc ajung să fie atât de inclusive în catolicism şi exprimă pe deplin esenţa sa. Dincolo de acest fenomen se află credinţa mai generală că Biserica empirică, aşa cum există în realitate, este creaţia autentică, pură şi infalibilă. Doctrina Bisericii, regulile sale şi ceremonialul religios sunt apostolice. Cine pune la îndoială aceste lucruri, renunţă la Hristos. Pentru adepţii Reformei, dacă această concepţie este considerată eronată şi contradictorie Evangheliei, rezultatul necesar este că "legea Bisericii divine" este detestată. Tendinţa de a îndepărta întreaga lege ecleziastică poate fi percepută fiindcă atunci când diavolul primeşte un deget, el vrea toată mâna. Pe de altă parte, noi nu ne putem imagina cum pot exista pe pământ comunitățile, cum se pot propaga şi îndruma oamenii fără reguli şi cum pot exista aceste regulamente fără să devină coduri legale. În realitate, aceste reguli nu au lipsit niciodată în comunităţile creştine şi au avut întotdeauna caracteristicile unui cod legal. Afirmaţia lui Sohm că, în perioada timpurie, nu exista o "lege" ci numai o "reglementare" este artificială dar totuşi conţine un grad de adevăr: reglementarea are un anumit aspect în mediul unor entuziaşti cu un spirit asemănător dar are un aspect diferit într-o comunitate în care sunt reprezentate toate etapele de cultură morală şi religioasă care trebuie să-şi pregătească membrii. Oare nu ar trebuii să procedeze astfel? Pe de altă parte, oare Bisericile nu au avut Vechiul Testament şi învăţăturile apostolilor? Oare acestea nu erau coduri legale? Afirmaţia lui Sohm că "Esenţa legii creştine este incompatibilă cu esenţa Bisericii" nu ajunge la nivelul de claritate evanghelică şi libertate ci s-a format în umbra şi interdicţia catolicismului. Această afirmaţie poate fi considerată anabaptistă. Adepţii anabaptismului s-au aflat şi ei în umbra şi interdicţia catolicismului. Ei puteau numai să încerce să distrugă Biserica şi istoria ei; ei puteau numai să încerce să stabilească un nou imperiu sau să revină la catolicism. Dar, Evanghelia se află dincolo de chestiunea "iudeu sau grec?" şi , în consecinţă, deasupra chestiunii despre un cod legal. Evanghelia este reconciliabilă cu tot ceea ce nu este păcat şi chiar cu filozofia elenă. Oare de ce Evanghelia nu ar fi compatibilă cu un episcop monahal, cu codul legal al romanilor şi chiar cu Papa, cu condiţia să nu fie o parte din Evanghelie?

3. În Biserica marcionită a apărut tentativa creării unei comunităţi ecumenice rigide, unită numai prin religie. Deci, Biserica marcionită a avut un rol întemeietor, spre deosebire de Biserica catolică.

4. Istoricul care vrea să stabilească progresul umanităţii greco-romane în secolele III - IV sun influenţa catolicismului şi a influenţei sale trebuie să reţină în viziunea sa, în primul rând, faptul că politeismul grosolan şi mitologia imorală au fost înlăturate, monoteismul spiritual a fost apropiat de tot şi au fost stabilite idealul unei vieţi divine şi speranta unei vieţi eterne. La rândul său, filozofia aspira de asemenea la aceste scopuri dar nu avea capacitatea de a stabili o comunitate umană pe aceste fundamente.

5. După cum se ştie, Luther a avut o impresie foarte profundă despre diferenţa dintre creştinismul biblic şi teologia Părinţilor Bisericii, care au urmat teoriile lui Origen. După părerea lui Luther, Părinţii Bisericii au "afectat" mesajul divin.

6. Apologeţii nu au fost primii care au determinat aceste cercuri de interese. Dacă putem demonstra urmele unei cunoaşteri religioase independente printre Părinţii Bisericii din perioada post-apostolică, aceste urme se află într-o armonie profundă cu teoriile apologeţilor, exprimate cu precizie şi lipsite de limbajul provenit din Vechiul Testament.

7. Elenizarea creştinismului în Biserică a început în mod serios numai după ce tradiţia apostolică a fost stabilită sub forma unei antologii cuprinzătoare care părea să gestioneze admisibilitatea oricărei forme de

creştinism care respecta aceste scrieri. Pe de altă parte, stabilirea tradiţiei a deschis calea mai mult ca înainte pentru introducerea liberă şi certă a unor idei străine în creştinism. Pe măsură ce includea cu adevărat documentele şi credinţele creştinismului timpuriu, stabilirea credinţei a conservat această religie pentru viitor şi a dus la revenirea la această religie, din considerente docte sau religioase. Ceea ce ştim noi despre creştinismul timpuriu provine cu totul din stabilirea tradiţiei, fundamentul catolicismului.
8. În Biserica Catolică, ideea de dogme ca teoreme individuale caracteristice creştinismului, care pot fi demonstrate din punct de vedere scolastic, provenea de la apologeţi. Încă din perioada lui Iustin, descoperim tendinţa de a amalgama materia istorică şi teologia naturală.
9. Acest aspect lipseşte cu totul la Tertullian fiindcă, în străfundul sufletului său, acest om remarcabil era un creştin de stil vechi pentru care Evanghelia era *consideratia religionis*, *disciplina vitae* şi *spes fidei*. El nu a găsit nici o edificare în noţiunile neoplatonice şi trata mai curând idei despre "poruncă", "împlinire", "eroare" şi "iertare". La Irenaeus, ideea antică despre mântuire, întregită cu elemente provenite din teologia paulină, este unită cu ideea creştină timpurie despre escatologie.
10. Datele despre acest subiect pot fi obţinute din scrierile lui Origen (*Origen against Celsus* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 4) şi mai ales din istoria sa. De asemenea, controversa dintre Dionisie din Alexandria şi adepţii milenarismului (*milenariştii*) este o sursă instructivă.
11. Cele trei sau patru faze din dezvoltarea doctrinei ecleziastice (Apologeţii, Vechii Părinţi Catolici ai Bisericii, Alexandrinii) corespund cu dezvoltarea religioasă progresivă şi dezvoltarea laicităţii din aceea perioadă: moralismul filozofic, ideile despre mântuire (teologia şi practica misterelor), filozofia neoplatonică şi sincretismul deplin.
12. Tertullian, *On Baptism* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 3, p. 669, 670: *Virtus omnis ex his causam accipit a quibus provocatur* (... every virtue receives its cause from those things by which it is called forth).
13. Plasarea teologiei apologetice pe primul plan ar fi foarte recomandabilă dar ordinea stabilită aici a fost preferată fiindcă pare a fi un avantaj esenţial de a putea prezenta şi studia dezvoltarea ecleziastică externă şi dezvoltarea teologică internă drept un subiect unic. Desigur, aceste două procese trebuie să fie percepute drept paralele. Prezentarea dezvoltării ecleziastice externe înainte de dezvoltarea teologică internă este justificată prin faptul că avantajele dobândite în primul proces au trecut mult mai rapid şi convingător în existenţa generală a Bisericii. De exemplu, au trecut multe decenii înainte ca teologia apologetică să fie cunoscută şi acceptată în Biserică. Această afirmaţie este dovedită prin conflictul îndelungat şi permanent împotriva monarhismului.
14. Originile catolicismului pot fi descrise numai foarte imperfect în cadrul istoriei dogmelor fiindcă situaţia politică a comunităţilor creştine din Imperiul Roman a avut o influenţă foarte importantă în dezvoltarea Bisericii Catolice, având în vedere conflictele interioare. Pe măsura în care această situaţie şi aceste lupte au între ele o legătură cât se poate de puternică, istoria dogmei nu poate oferi un tablou inclusiv al acestui proces în cadrul unor limite definite.
15. Tertullian, *On Modesty* (*De Pudicitia*) in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 4, p. 74, *On Fasting in Opposition to the Physics* (*De ieiunio adversus psychicos*), *ibid*, p. 102. Mai trebuie să fie luate în consideraţie corespondenţa lui Dionisie şi călătoriile lui Policarp şi Abercius la Roma. Cf. Th. Zahn, *Veltverkehr und Kirche während der drei ersten Jahrhunderte*, (Hanover: Meher, 1877)
16. A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, (Leipzig: Hinrichs, 1893)
17. Tertullian, *The Apology* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 3, p. 17; Cyprian, *Epistles* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1886, 2004), v. 5, p. 275; Eusebius, *The History of the Church from Christ to Constantine* in Philip Schaff & Henry Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1890, 2004), v. 1, Bk. II, Bk VI.

18. Vezi: Hegemonius, *Acta archelai*, (transl. Ch. H. Beeson) (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1906), W. Wright (ed.) *The Homilies of Aphraates, the Persian Sage*, (London: Williams & Norgate, 1869), Eusebius, *op. cit*., Bk VI. De asemenea, trebuie consultate reminiscenţele provenite din literatura creştină latină din secolul al III-lea, pe lângă Tertullian, Ciprian şi Novatian. Lucrările lui Commodian, Arnobius şi Lactantius sunt instructive. Această literatură a fost puţin utilizată pentru istoria dogmei şi a Bisericii.

Partea I Stabilirea şi laicizarea treptată a creştinismului ca Biserică

Capitolul II Stabilirea normelor apostolice pentru creştinismul ecleziastic. Biserica Catolică (1)

Ca prefaţă la prezentul capitol, putem menţiona trei fragmente din scrierea lui Tertullian *Praescriptione Hereticorum*. (2) În capitolul 21 al acestei lucrări, Tertullian scrie astfel: "Evident, aceste forme şi surse originale ale credinţei trebuie să fie recunoscute ca adevăr fiindcă aceste surse conţin ceea ce bisericile au primit de la apostoli, apostolii le-au primit de la Hristos iar Hristos le-a primit de la Dumnezeu." (p. 252). În capitolul 36 citim: "Vedeţi ce a învăţat Biserica, ce i-a învăţat pe alţii şi ce prietenii a avut chiar şi cu bisericile noastre din Africa. Biserica recunoaşte un singur Dumnezeu, cel care a creat universul, l-a adus pe Isus Hristos din trupul Virginei Maria, Fiul lui Dumnezeu creatorul, cel care a înviat din carne. Biserica uneşte legea şi profeţii într-o singură entitate cu scrierile evangheliştilor şi ale profeţilor şi le include în credinţa sa. Biserica sigilează aceste lucruri cu apa botezului, se uneşte cu Spiritul Sfânt, hrăneşte cu euharistie, acceptă martirajul şi nu acceptă pe nimeni care refuză această instituţie. În capitolul 32 se află următorul mesaj către eretici: "Ereticii să arate succesiunea episcopilor de începuturi astfel ca primul să poată dovedi că a avut ca autoritate şi predecesor pe vreunul din apostoli sau pe cineva legat de apostoli." Din aceste trei citate reiese clar că trebuie să fie considerate trei standarde: doctrina apostolică, canonul apostolic al Scripturii şi conservarea garantată a autorităţii apostolice, permisă de organizarea ecleziastică, adică de episcopat şi legată retrospectiv de instituţia apostolică. Vom constata că întotdeauna Biserica a adoptat simultan aceste trei standarde provenite de la Roma care au pătruns treptat şi în alte biserici. Probabil că Asia Mică a avut contribuţia sa, cu toate că această chestiune se află în obscuritate. Aceste standarde catolice au avut faze pregătitoare: 1) în credinţele propăvăduitoare scurte; 2) în autoritatea Domnului şi în tradiţia apostolică precum şi în scrierile citite în biserici; 3) în veneraţia acordată apostolilor şi dascălilor sau seniorilor şi conducătorilor din comunităţile separate.

A. Transformarea confesiunii baptismale în *Regula de Credinţă Apostolică*

Am explicat în vol. I că ideea despre identitatea deplină între elementele posedate de Biserici în calitate de comunităţi creştine şi doctrina sau regulile celor Doisprezece Apostoli poate fi demonstrată în literatura din vremurile cele mai timpurii. În sensul său cel mai extins, expresia "canon şi tradiţie" a inclus, la origini, tot ceea ce i-a fost atribuit lui Hristos în sinea sa prin intermediul Apostolilor. Aceste elemente aveau valoare pentru credinţa şi viaţa Bisericii, alături de tot ceea ce apărea să fie posesia sa inalienabilă, cum ar fi, de exemplu, interpretarea creştină a Vechiului Testament. Într-un sens mai restrâns, acest canon era compus din istoria şi cuvintele lui Isus. Pe măsura în care credinţa urma să determine esenţa a tot ceea ce este creştin, această credinţă poate fi denumită *canonul credinţei*, *canonul adevărului*. (3) Faptul că nu era bine stabilit ceea ce era considerat tradiţia Apostolilor asigura posibilitatea celei mai mari libertăţi; de asemenea, mai era încă permis să fie exprimate inspiraţia creştină şi intuiţia entuziasmului, fără nici o legătură cu tradiţia.

Noi ştim că înainte de conflictul violent cu gnosticismul, formulări concise ale credinţei au provenit din practica misionară a Bisericii (catehism). Ceea mai scurtă formulă era ceea care definea credinţa creştină drept credinţa în Tată, Fiu şi Spirit. (4) Se pare că această formulă a fost acceptată peste tot în creştinism în jurul anului 150 AD. În convenţiile solemne ale Bisericii şi mai ales la botez, la marea rugăciune de la Cina Domnului şi la exorcismul diavolilor (5) erau folosite formule fixe care conţineau şi cele mai importante fapte din istoria lui Isus. (6) Noi ştim în mod precis că în jurul anului 140 AD, Biserica Romană avea un crez stabilit iar fiecare candidat la baptism trebuia să-l profeseze. (7) Ceva asemănător trebuie să fi existat la Smyrna şi în ale biserici din Orientul Apropiat în jurul anului 150 AD şi, în anumite cazuri, chiar mai devreme. Noi putem presupune că, aproximativ în această perioadă, forme asemănătoare şi de aceeaşi extindere, existau în alte biserici din provincii. (8) Totuşi, este improbabil ca

toate comunităţile care existau în aceea perioadă să fi avut astfel de credinţe; este improbabil ca toate comunităţile care foloseau aceste credinţe să le fi formulat atât de rigid după cum a procedat Biserica Romană. Proclamarea istoriei lui Hristos, prevestită în Vechiul Testament (*Predicarea adevărului*), se afla alături de formula de botez, fără să fie exprimată în termeni stabiliţi. (9)

De regulă, cuvintele lui Isus şi, în general, instrucţiunile pentru viaţa creştină, nu erau acceptate în credinţa formulată concis. Fără îndoială, *Didahia* (Învăţăturile Apostolilor), descoperită de curând, era o tentativă importantă de a stabili regulile vieţii creştine, după cum erau atribuite lui Isus prin intermediul Apostolilor şi de a stabili aceste reguli la gradul de fundament al confederaţiei Bisericilor creştine. Acest plan ar fi putut duce numai la evoluţia creştinismului pe alte căi dar a eşuat. Credinţele formulate nu exprimau principiile de comportament ci faptele pe care creştinii se bazau în credinţa lor. Aceasta era o necesitate inevitabilă. În plus, era asigurat acordul universal dintre spiritele cele mai sincere şi gânditoare despre morala creştină. (10) Obiecţiunea nu era orientată spre principiile de moralitate, cel puţin nu drept un considerent esenţial, fiindcă erau mulţi greci care nu credeau că este vorba despre o stupiditate. Obiecţiunea era orientată spre adoraţia lui Hristos după cum era reprezentat în tradiţie şi spre slujba Bisericii pentru Dumnezeu, creatorul lumii, o entitate vorbitoare şi vizibilă. Grecii aveau propriile lor idei despre o divinitate pur spirituală şi considerau că Dumnezeu slujit de Biserică este implicat în lume, la fel ca Dumnezeu slujit de evrei şi părea evident separat de Fiinţa Supremă. Acest argument a creat batjocura păgână, *acta teologica* a gnosticilor şi încercarea lui Marcion de a reconstrui radical tradiţia. În condiţiile în care libertatea mai era prevalentă, creştinismul era în pericolul de deveni numai o masă pestriţă de speculaţii filozofice sau de a fi cu totul rupt de condiţiile sale iniţiale. Toate părţile implicate admiteau că punctul de plecare al creştinismul se afla în anumite fapte şi afirmări. Dar, dacă aceste fapte puteau fi interpretate într-un anumit mod sau în toate modurile, dacă orice sistem filozofic putea fi predat în termenii prin care era exprimat, este evident că putea exista numai puţină coeziune între membrii comunităţilor creştine. Problema s-a format şi solicita o soluţie: care trebuie să fie fundamentul uniunii creştine? Pentru un timp, problema era insolubilă fiindcă nu exista nici un standard şi nici o instanţă de apel. La începuturi, atunci când diferenţele dintre diversele biserici au început să pericliteze unitatea lor, probabil că s-a făcut apel la doctrina apostolică, la cuvintele Domnului, la tradiţie, la doctrina esenţială, la fapte definite cum ar fi realitatea esenţei umane a lui Hristos, realitatea morţii şi a învierii sale. (11) Acest principiu a fost inclus de la începuturi în îndrumare, în exortări şi, în primul rând, în oponenţa faţă de doctrinele eronate şi aberaţiile morale. Totuşi, chestiunea esenţială era: care este doctrina solidă? Care este conţinutul tradiţiei? Oare carnea lui Isus a fost o realitate? Fără îndoială, spre deosebire de cei pe care îi considera pseudo-creştini, Iustin a insistat asupra necesităţii de a recunoaşte anumite fapte tradiţionale definite şi a făcut din această recunoaştere standardul ortodoxiei. După toate aparenţele, el a fost cel care a început marea luptă literară pentru expulzarea eterodoxiei. (12) Dar, judecând după scrierile sale care ne-au parvenit, pare foarte improbabil ca el să fi avut deja succes în stabilirea unui standard determinat pentru a stabili creştinismul ortodox. (13)

În orice caz, stabilitatea comunităţilor depindea de descoperirea unui asemenea standard. Comunităţile nu mai erau unite prin *conscientia religionis (*cunoştiinţa religioasă*)*, *unitas disciplinae* (unitatea disciplinei) şi *foedus spei* (legământul speranţei). Pentru acest lucru nu trebuiau să fie blamaţi numai gnosticii. Ei ne arată numai excesul unei transformări permanente de care nici o comunitate nu poate scăpa. Gnoza (cunoaşterea), care a supus religia la o examinare critică, s-a dezvoltat proporţional atunci când viaţa religioasă de la o generaţie la alta şi-a pierdut căldura şi spontaneitatea. Într-o anumită perioadă, majoritatea creştinilor se considerau astfel din următoarele motive: a) ei aveau "spiritul" şi au descoperit astfel o indestructibilă garanţie a poziţiei lor creştine; b) ei respectau toate poruncile lui Hristos. Atunci când aceste garanţii au dispărut şi când, în acelaşi timp, cele mai diverse doctrine care erau un pericol de dezmembrare a creştinismului, erau propăduite în numele creştinismului, stabilirea tradiţiei a devenit, în mod necesar, scopul suprem. Aici, la fel ca în orice alt caz, tradiţia nu a fost stabilită până ce nu s-a produs o oarecare schimbare în cadrul său. Gnosticii au fost cei care au preluat conducerea în procesul de stabilire al tradiţiei, ceea ce este o dovadă deplină că stabilirea unor formule dogmatice are întotdeauna sprijinul unor noi formulări. Exemplul dat de gnostici este exact elementul care a creat o problemă dificilă. Unde trebuia să fie creat un început? "În spiritele maselor există un fel de logică

inconsistentă atunci când sunt abordate probleme mari, formulate potrivit de un oarecare gânditor."(14) Fără îndoială, era nevoie să fie stabilit ce înseamnă "apostolic", fiindcă singurul lucru cert era fundamentarea creştinismului pe o revelaţie divină transmisă tuturor bisericilor de pe întregul pământ prin intermediul Apostolilor. În mod cert, nu era vorba despre o persoană individuală care s-a folosit de expedientul de a afirma că formele determinate, utilizate de biserici în tranzacţiile lor solemne, ar fi apostolice în sens strict. Acest lucru trebuie să fi apărut în cadrul unui proces firesc. Dar, confesiunea despre Tată, Fiu şi Spirit precum şi *kerygma* (proclamarea) lui Isus Hristos au avut cel mai proeminent loc printre aceste fenomene. Accentuarea deosebită a acestor articole, în contradicţie cu acţiunile gnostice şi marcionite, poate fi considerată drept un rezultat al spiritului comun al tuturor celor care au aderat la credinţa că Tatăl lui Isus Hristos este Creatorul lumii iar Fiul lui Dumnezeu a fost într-adevăr incarnat. Acest lucru nu era suficient peste tot, chiar dacă este admis faptul că în perioada 150 AD - 180 AD toate bisericile aveau o credinţă stabilă pe care o considerau apostolică, în sensul strict (dar acest lucru nu poate fi dovedit). Şcoala lui Valentinus, ceea mai periculoasă dintre şcolile gnostice, putea recunoaşte această credinţă fiindcă adepţii ei posedau deja arta de a explica un anumit text după cum doreau. În această situaţie, era necesară o credinţă apostolică interpretată în mod definit. Numai cu ajutorul unei interpretări definite, credinţa putea fi folosită pentru a respinge speculaţiile gnostice şi concepţia marcionită despre creştinism.

În aceste condiţii, Biserica de la Roma a adoptat următoarea poziţie cu privire la confesiunea baptismală permanentă, atribuită Apostolilor: interpretarea antignostică, solicitată de necesităţile epocii, a fost proclamată cu un conţinut evident în sinea sa. Explicată astfel, confesiunea a fost desemnată drept "credinţa catolică" (*fides catholica*), adică regula adevărului pentru credinţă. Acceptarea acestei confesiuni a fost stabilită drept proba de aderenţă la Biserica Romană precum şi la confederaţia generală a creştinismului. Irenaeus nu a fost autorul acestei proceduri. Încă nu este clar în ce măsură Roma a acţionat în colaborare sau sub influenţa Bisericii din Asia Mică. (15) Probabil că această chestiune nu va fi rezolvată niciodată în mod cert. Comunitatea romană a realizat practic ceea ce a fost stabilit în teorie de Irenaeus (16) şi Tertullian. Irenaeus a proclamat confesiunea baptismală, evident interpretată şi exprimată într-o formă antignostică, drept regula apostolică a adevărului (*regula veritas*) şi a încercat să dovedească acest lucru. Demonstraţia sa era bazată pe teoria conform căreia aceste doctrine includeau credinţa bisericilor întemeiate de Apostoli iar aceste comunităţi au conservat întotdeauna neschimbată învăţătura apostolică.

Această teză a prevenit dizolvarea totală a creştinismului. Din perspectiva istorică, această teză se bazează pe două presupuneri care nu sunt demonstrate precum şi pe o confuzie de idei. Nu este dovedit că o credinţă a provenit de la Apostoli şi că bisericile pe care ei le-au întemeiat au conservat învăţăturile lor în forma originală. Mai mult de atât, credinţa este confundată cu interpretarea sa. În sens strict, existenţa credinţei catolice (*fides catholica*) nu poate fi dedusă corect din acordul esenţial aflat în doctrina unui grup de comunităţi. (16) Dar, pe de altă parte, Irenaeus a păşit pe singura cale care putea salva ceea ce mai rămăsese din creştinismul timpuriu iar această modalitate era justificaţia sa istorică. O credinţă apostolică (*fides apostolica*) trebuia să fie stabilită şi declarată drept identică cu credinţa catolică, care exista deja. Această credinţă apostolică trebuia să fie declarată standardul pentru judecarea tuturor opiniilor doctrinare specifice şi pentru decizia dacă aceste opinii sunt acceptabile.

Forţa persuasivă cu care Irinaeus a stabilit principiile despre "regula adevărului" apostolică, "tradiţie" sau "credinţă" se baza pe faptul că înaintea sa fusese deja formulată rigid o credinţă iar el nu avea nici o îndoială cu privire la interpretare. (17) Regula despre adevăr ("adevărul proclamat de Biserică" şi "trupul adevărului") este vechea confesiune baptismală, bine cunoscută comunităţilor pentru care el scria. Din aceste cauze, această regulă este apostolică, stabilă şi inamovibilă. (18)

Prin stabilirea regulii adevărului, cele mai importante teze gnostice au fost imediat marginalizate iar antitezele lor erau stabilite ca apostolice. În formularea regulii adevărului, Irenaeus urmează în mod firesc confesiunea baptismală romană. În regula sa apostolică a adevărului, Irenaeus a acordat proeminenţă următoarelor doctrine (19): unitatea lui Dumnezeu; identitatea dintre Supremul Dumnezeu şi Creatorul; identificarea Supremului Dumnezeu cu Dumnezeu din Vechiul Testament; unitatea lui Isus Hristos ca Fiul lui Dumnezeu Creatorul; divinitatea esenţială a lui Hristos; incarnarea Fiului lui Dumnezeu; predicţia

întregii istorii a lui Isus prin Spiritul Sfânt în Vechiul Testament; realitatea acestei istorii; primirea corporală a lui Hristos în ceruri; reînvierea carnală universală; judecata universală. Aceste dogme, antitezele regulilor gnostice (20), apostolice şi, prin urmare, catolice, au fost puse dincolo de orice discuţie.

Tertullian l-a urmat pe Irenaeus în toate detaliile. El a interpretat, a prezentat şi a explicat confesiunea baptismală (romană) drept *regula fidei* (regula credinţei) (21). Tertullian a acordat *regula fidei* caracteristicile confesiunii, adică originea sa apostolică sau provenienţa de la Hristos, stabilirea şi completitudinea sa. (22) La fel ca Irenaeus dar mai riguros, Tertullian a făcut şi efortul de a demonstra că formula provenea de la Hristos, adică de la Apostoli şi era intactă. În cadrul demonstraţiei sale, Tertullian s-a bazat pe faptele pretinse drept incontestabile, conform cărora aceste fapte conţineau credinţa Bisericilor întemeiate de Apostoli. În aceste comunităţi, corupţia doctrinei era inconceptibilă fiindcă, în aceste Biserici, Apostolii au avut întotdeauna urmaşi iar celelalte Biserici erau în comuniune cu ele. În mod mai definit decât Irenaeus, Tertullian concepe regula credinţei drept o regulă în favoarea credinţei (23), drept o lege a credinţei. (24).

Tertullian mai considera *regula fidei* drept *regula doctrinae* sau *doctrina regulae* (aici, credinţa în sine este, în mod deplin, regula) sau chiar, pur şi simplu, *doctrina* sau *institutio*. (25) Conţinutul din *regula* este prezentat de Tertullian în trei fragmente (26) şi este esenţial identic cu conţinutul scrierilor lui Ireaneus. Cu toate acestea, în cadrul *regula*, Tertullian acorda proeminenţă creaţiei universului din vid, instrumentalitatea creativă a Logos-ului (27), originea precedentă tuturor făpturilor (28), teoria fiinţei incarnate (29), propăvăduirea lui Hristos în favoarea unei *nova lex* şi a unei *nova promissioni regni caelorum* (30) şi, în cele din urmă, stăpânirea trinitară a lui Dumnezeu (31). Prin urmare, progresul dincolo de Irenaeus este foarte semnificativ. *Regula* lui Tertullian este, de fapt, o *doctrină*. În tentativa sa de a lega comunităţile de această doctrină, Tertullian le prezintă drept şcoli. (32) Ideea de *lex et doctrina* apostolică trebuie să fie considerată ca inviolabilă de către orice creştin. Consinţământul acordat acestei idei decide caracterul creştin al individului. Astfel, *dispoziţia* şi *viaţa* ajung să fie separate de această idee şi dependente de condiţii specifice. Astfel, esenţa religiei a fost segmentată, aceasta fiind ceea mai fatală transformare esenţială din istoria creştinismului.

Desigur, noi nu trebuie să presupunem că, la începutul secolului al III-lea, uniunea dintre toate Bisericile era o confesiune stabilită, dezvoltată într-o doctrină, categoric interpretată. După cum reiese din tratatul *On Presciption against Heretics* precum şi din alte surse, în comunităţile în care Tertullian era cunoscut, recunoaşterea reciprocă şi interacţiunea frăţească au ajuns să depindă de acordul cu privire la formulele care coincideau formal cu confesiunea baptismală romană. Cine accepta această formulă era considerat un frate creştin şi avea dreptul la salutul de pace, la denumirea de frate şi la ospitalitate. Pe măsura în care creştinii se limitau la o formulă doctrinară pe care, în orice caz, o aplicau strict, practica lor prevestea un progres. Comunităţile împrăştiate posedau acum o "lege" pentru a fi în legătură comună, la fel de cert cum şcolile filozofice aveau relaţia unei uniuni cu un caracter real şi practic (33), sub forma unor anumite doctrine formulate abreviat. În virtutea legii apostolice comune, Biserica Catolică a devenit o realitate şi, în acelaşi timp, era clar separată de sectele eretice. Beneficiul a fost mai mare, pe măsura în care interpretarea antignostică a formulelor şi, prin urmare, o doctrină a fost implicată cu adevărat în *lex*. Desigur, acest lucru depindea de comunităţile specifice sau de conducătorii lor. Toţi gnosticii nu puteau fi excluşi prin formularea confesiunii. Pe de altă parte, orice credinţă formulată duce la o doctrină formulată, din momentul în care este stabilită drept un canon critic. Ceea ce observăm la Irenaeus şi Tertullian probabil că s-a petrecut peste tot într-o oarecare măsură. Cu alte cuvinte, autoritatea formulei confesionale trebuie să se fi extins la declaraţii care nu se aflau în formula în sine.

Noi putem demonstra din lucrările lui Clement din Alexandria că o confesiune care pretinde că este o lege de credinţă apostolică (34), care cuprinde, în aparenţă, toată esenţa creştinismului, nu a fost stabilită simultan în diversele Biserici provinciale. (35) De aici reiese evident că, în această perioadă, Biserica din Alexandria nu a posedat o confesiune baptismală similară cu ceea a Bisericii din Roma, nu a perceput regula credinţei şi alte expresii sinonime prin intermediul unei antologii de credinţe, stabilite într-un anumit mod şi derivate de la apostoli. (36) În lucrarea sa *Stromateis*, Clement din Alexandria face apel la scrierile sfinte, la învăţătura Domnului (37) şi la tradiţia standardă, pe care el o desemnează printr-o mare

varietate de denumiri, cu toate că niciodată el nu dezvăluie conţinutul fiindcă el credea că tot creştinismul în situaţia curentă are nevoia de a fi reconstruit prin gnoză şi, în consecinţă, ajunge în tradiţie. (38) Deci, dintr-un anumit aspect, în comparaţie cu Irenaeus şi Tertullian, Clement reprezintă oarecum un punct de vedere mai vechi. Clement se află între Irenaeus şi Tertullian, pe de o parte, şi Iustin, pe de altă parte. Clement se deosebeşte de Iustin prin faptul că foloseşte scrieri creştine sfinte precum şi Vechiul Testament; el face ca gnosticul să fie oarecum dependent de scrierile creştine şi de Vechiul Testament. El a pierdut viziunea naivă a tradiţiei, adică a întregului continut al creştinismului, care mai era încă în posesia lui Irenaeus şi Tertullian. După cum era de aşteptat, Clement considera că Apostolii sunt autorii tradiţiei. Cu toate acestea, în mod caracteristic, la fel ca Irenaeus şi Tertullian, el nu împlineşte nici unul din aceste scopuri şi nu crede că este necesar să demonstreze că Biserica a prezentat intactă tradiţia apostolică. El nu a extras din tradiţie un complex stabil de afirmaţii fundamentale şi nu a reuşit să recunoască esenţa lor publică şi catolică. Mai curând, el a plasat o tradiţie ezoterică alături de o tradiţie exoterică. La fel ca Irenaeus şi Tertullian, atitudinea lui Clement este determinată de împotrivirea sa faţă de gnostici şi Marcion. Clement consideră că este simplu să-i infirme prin expunerea doctă a Sfintei Scripturi, care nu trebuie să fie în contradicţie cu canonul ecleziastic, adică cu bunul simţ creştin, cu toate că primeşte de la această sursă numai anumite reguli îndrumătoare. Această atitudine a lui Clement ar fi fost inconceptibilă dacă, în acele vremuri, Biserica din Alexandria ar fi aplicat standardul fix care era aplicat celor din Roma, Cartagina şi Lyons. (39) Un astfel de standard nu exista dar Clement nu a făcut nici o distingere în cadrul tradiţiei, care încă nu era sistematică, nici măcar între credinţă şi disciplină fiindcă, drept teolog, el nu se putea identifica fără dubiu cu nici un articol separat şi fiindcă el a atribuit adevăratului gnostic capacitatea de a garanta adevărul doctrinei creştine.

Origen a încercat să infirme ereticii cu o exegeză doctă a Sfintelor Scrieri. Cu toate acestea, el prezintă o atitudine apropiată mai mult de Irenaeus şi Tertullian decât de Clement. În prefaţa importantei sale lucrări *De Principiis*, Origen a adăugat doctrina ecleziastică drept o regulă a credinţei apostolice detailate iar cu alte ocazii a apelat la învăţătura apostolică. (40) Se poate presupune că pe vremea lui Caracalla şi Eliogabal (Heliogabalus), creştinii din Alexandria au început să adopte principiile pe baza cărora se acţiona la Roma şi în ale comunităţi (41). Bisericile din Siria, sau cel puţin o parte dintre ele, au urmat mai târziu. (42) Este indiscutabil că, începând din ultimele decenii ale secolului al III-lea, o confesiune unică, identică nu în cuvinte ci în principalele sale caracteristici, a predominat în marea confederaţie a Bisericilor, care se extindea din Spania până la Eufrat şi din Egipt până dincolo de Alpi. (43) Acesta era fundamentul confederaţiei iar astfel era şi carnetul său de călătorie, semnul de recunoaştere pentru creştinii ortodocşi. Interpretarea acestei confesiuni era bazată pe anumite caracteristici fundamentale în sensul antignostic. Dar, o interpretare teologică definită era impusă din ce în ce mai mult. Spre sfârşitul secolului al III-lea, nu mai putea exista un număr considerabil de comunităţi în care să nu fie recunoscute drept credinţe ortodoxe preexistenţa lui Isus Hristos şi identitatea dintre fiinţa preexistentă şi Logos-ul divin. (44) Eventual, prin crezul de la Niceea, aceste comunităţi au devenit "o confesiune apostolică a credinţei" dar nici această credinţă nu a fost adoptată integral dintr-o singură dată.

B. Desemnarea scrierilor selectate, citite în Biserici în calitate de Scrieri ale Noului Testament sau, cu alte cuvinte, citite în Biserici în calitate de scrieri apostolice (45)

La începuturi, orice cuvânt şi orice scriere care dădeau mărturie despre Domnul, erau considerate ca proveniente de la El, adică de la Spiritul Său (Didahia IV, 1, 1 Corinteni 12:3). Astfel, conţinutul era sfânt. (46). În acest sens, Noul Testament este un "produs rezidual", după cum ideea despre inspiraţia sa este un reminiscent al unei viziuni mult mai largi. Pe de altă parte, Noul Testament este noua creaţie a Bisericii (47), pe măsura în care îşi preia locul alături de Vechiul Testament, prin care a devenit o carte complicată pentru creştinism în calitate de colecţie catolică şi apostolică de scrieri care conţin şi dau mărturia adevărului.

Marcion a pus bazele concepţiei sale despre creştinism pe un nou canon al Scripturii (48) care, în aparenţă, avea la adepţii săi autoritatea Vechiului Testament în creştinismul ortodox. În şcolile gnostice, Vechiul Testament era respins total sau parţial. La mijlocul secolului al II-lea, scrierile evanghelice şi

scrierile pauline erau considerate drept sfinte şi erau folosite pentru confirmarea speculaţiilor teologice din şcolile gnostice. (49) Pe de altă parte, în jurul anului 150 AD, principalul corp al creştinismului încă nu poseda o colecţie de Evanghelii şi Epistole cu o autoritate egală cu autoritatea Vechiului Testament. Cu excepţia Apocalipselor, nici un fel de scrieri sfinte nu erau considerate drept inspirate şi autoritare. (50) Aici nu luăm în consideraţie că aceste scrieri ar fi o mărturie a Spiritului. Din lucrările lui Iustin trebuie să deducem că autorităţile ultimative erau Vechiul Testament, cuvintele Domnului şi spusele profeţilor creştini. (51) Memoriile Apostolilor erau semnificative numai prin includerea cuvintelor scrise, istoria Domnului şi realizarea predicţiilor din Vechiul Testament. Sub nici o formă, epistolele apostolice nu sunt menţionate ca scrieri sfinte cu autoritatea obişnuită. (52) Noi învăţăm de la Iustin că Evangheliile şi Vechiul Testament sunt citite în slujba publică (53) şi erau deja folosite primele trei Evanghelii. Noi putem compila din alte surse scrierile creştine, anterioare şi posterioare, care erau citite cu regularitate la întâlnirile creştine (54) şi, fireşte, care aveau un înalt grad de autoritate. Dat fiind că Sfântul Spirit şi Biserica sunt inseparabile, tot ceea ce edifică Biserica provine de la Sfântul Spirit (55) care, din acest punct de vedere precum şi din toate punctele de vedere, este o infinită bogăţie. Totuşi, aici erau predominante de la început două interese: interesul de edificare spirituală imediată şi interesul de atestare şi dovedire a *kerygma* (proclamării) creştine. Canonul ecleziastic a fost rezultatul interesului de dovedire a *kerygma* (proclamării) creştine, nu prin procesul de colectare - anumite comunităţi făcuseră deja o compilaţie mult mai inclusivă (56) - ci, în primul rând, prin selecţie iar apoi prin adausuri.

Noi nu trebuie să credem că cele patru Evanghelii incluse în Noul Testament şi-au câştigat deplin autoritatea canonică spre mijlocul secolului al II-lea datorită faptului că aceste scrieri mai erau tratate foarte liber în această perioadă. (57) Primele trei Evanghelii conţin fragmente şi corectări care probabil că nu au fost stabilite înainte de anul 150 AD. Tentativa lui Tatian de a crea o nouă Evanghelie din cele patru existente ne arată că textul acestor patru Evanghelii încă nu era stabilit. (58) Tatian a fost primul la care descoperim *Evanghelia după Ioan* alături de cele ale sinoptiştilor iar aceste patru Evanghelii au fost singurele care au fost recunoscute. După ofensiva sectei de Alogi asupra scrierii *Evanghelia după Ioan,* noi învăţăm că, în jurul anului 160 AD, cele patru Evanghelii nu erau deplin recunoscute în Asia Mică. În cele din urmă, noi mai trebuie să ne referim la *Evanghelia elenă a Egiptenilor* care era folosită nu numai în cercurile din afara Bisericii. (59)

Din mijlocul secolului al II-lea, encratiţii se aflau între creştinismul mai larg, biserica marcionită şi şcolile gnostice. Unii dintre encratiţi foloseau Evangheliile drept scrieri canonice alături de Vechiul Testament, cu toate că nu aveau nici o tangenţă cu Epistolele lui Pavel şi cu Faptele Apostolilor. (60). Tatian, proeminentul apologet care s-a alăturat encratiţilor, a acordat acestei secte un canon mai extins care includea Epistolele pauline. Totuşi, din această perioadă nu provin mărturii despre existenţa unui canon al Noului Testament în lumea creştină ortodoxă. De fapt, ascendenţa aşa-numitului *Montanism* şi a antitezei sale, *Alogi* din Asia Mică, puţin după mijlocul secolului al II-lea, demonstrează că încă nu exista un canon al Noului Testament. Dacă o astfel de compilaţie autoritară ar fi existat, aceste curente nu ar fi existat. După compilaţia indicaţiilor şi a probelor relevante despre acest subiect, vom fi pregătiţi să ne aşteptăm la apariţia rapidă în Biserică a unui canon evangelic care să includă cele patru Evanghelii. (61) Dar, noi nu suntem pregătiţi ca această scriere să fie plasată într-o egalitate formală cu Noul Testament şi să conţină scrieri apostolice care în acest moment se aflau numai la Marcion şi la gnostici. Canonul apare brusc într-o aluzie a lui Melito din Sandis păstrată de Eusebiu. (62) Semnificaţia acestei aluzii este încă îndoielnică în scrierile lui Irenaeus, Tertullian şi în "fragmentul lui Muratori". Nu există nici o relatare directă despre originea sa şi există puţine surse indirecte. Totuşi, canonul evanghelic apare ca împlinit şi complet pentru toate intenţiile şi scopurile sale. (63) Acest document apare în zona ecleziastică în care a putut arăta pentru prima oară existenţa regulei de credinţă (*regula fidei*). Noi nu auzim nimic despre o oarecare autoritate a compilatorilor fiindcă nu aflăm absolut nimic de la astfel de persoane despre regula de credinţă. (64) Totuşi, Irenaeus şi Tertullian consideră că această colecţie este împlinită. Orice refuz al ereticilor de a recunoaşte una din scrieri este motivul unei grave mustrări împotriva lor. Bibliile lor sunt probate prin compilaţia bisericească drept vechea sursă, folosită la fel ca Vechiul Testament. Crearea canonului a cauzat următoarele rezultate observabile: presupunerea cu privire la inspiraţia acestor scrieri; interpretarea lor armonică; ideea că aceste scrieri sunt absolut suficiente cu privire la orice chestiune care

poate apare şi cu privire la orice eveniment pe care îl înregistrează; posibilitatea de a combina nelimitat fragmentele; prezumpţia că, în scripturi, nimic nu este lipsit de importanţă şi de interpretarea alegorică. (65)

Aici putem indica numai pe scurt condiţiile care probabil au dus la formarea canonului Noului Testament în Biserică. Noi discutăm aici numai despre probabilităţile şi interesele care au dus şi au rămas legate de acest eveniment. (66)

Compilarea şi formularea unui canon de scrieri creştine printr-un proces de selecţie (67) a fost, ca să spunem aşa, un fel de iniţiativă involuntară a Bisericii în conflictul său cu Marcion şi gnosticii. Acest lucru este dovedit cât se poate de evident de avertismentele Părinţilor de a nu purta dispute cu ereticii despre scrierile sfinte (68), cu toate că Noul Testament exista deja. Acest conflict necesita formarea unei noi Biblii. Excluderea unor persoane pe baza unor standarde apostolice şi prin referinţa la Vechiul Testament nu putea fi justificată de Biserică în viziunea sa şi a oponenţilor săi, cât timp Biserica recunoştea existenţă scrierilor apostolice şi cât timp aceşti eretici apelau la aceste scrieri apostolice. Biserica a fost nevoită să pretindă posesia exclusivă a tot ceea ce avea dreptul la denumirea "apostolic", a fost nevoită să nege acest lucru ereticilor şi a trebuit să demonstreze că acorda onoarea supremă acestei denumiri. Până la acest moment, Biserica s-a mulţumit să dovedească denumirea sa de drept din Vechiul Testament, a ignorat actuala sa origine şi îşi atribuia existenţa de la începuturile lumii. Marcion şi gnosticii au fost primii care au arătat că creştinismul a început de la Hristos şi că întreg creştinismul urma cu adevărat să fie examinat de predica apostolică; ei au mai indicat că presupusa identitate dintre spiritul comun creştin şi creştinismul apostolic se aflau în contradicţie, după cum afirma Marcion, Această opoziţie a creat necesitatea de a aborda chestiunile puse de oponenţii creştinismului. Ca subiect de dispută, problema dovedirii identităţii constatate era insolubilă fiindcă era infinită şi era disputată în cadrul oricărui subiect specific. "Logica inconştientă", adică "logica prezervaţiei de sine" putea să ofere numai un expedient. Biserica trebuia să colecteze tot ceea ce era apostolic şi trebuia să declare că este unicul posesor legal. Mai mult de atât, Biserica era obligată să creeze amalgamul dintre elementul apostolic şi canonul Vechiului Testament pentru a stabili expunerea de la bun început. Dar, care scrieri erau apostolice? Din mijlocul secolului al II-lea, un mare număr de scrieri numite după Apostoli erau deja în circulaţie şi adeseori apăreau diverse recenzii cu privire la aceste scrieri. (69) În ritualul public din Biserică au pătruns chiar versiuni care conţineau elemente docetice şi impulsuri spre cel mai accentuat ascetism. Prin urmare, era necesar în primul rând să fie determinate următoarele chestiuni: 1) care erau scrierile cu adevărat apostolice; 2) ce formă sau ce recenzie trebuie să fie considerate drept apostolice. Biserica era ceea care făcea alegerea; cu alte cuvinte, Biserica din Roma şi Biserica din Asia Mică erau cele care făceau alegerea. Biserica din Roma şi Biserica din Asia Mică încă mai aveau o istorie neîntreruptă până în zilele lui Marcus Aurelius şi Commodus. Prin această alegere, Biserica s-a limitat la scrierile care erau în ritualul public şi a admis numai ceea ce o justifica în tradiţia strămoşească cu privire la esenţa apostolică pură. Biserica a procedat conform principiului de a refuza scrierile false cu numele unor apostoli care conţineau orice era în contradicţie cu spiritul comun creştin adică în contradicţie cu regula credinţei. În consecinţă, Biserica a refuzat să accepte toate scrierile în care Dumnezeul din Vechiul Testament, creaţia Sa şi alte subiecte apăreau depreciate. O altă consecinţă a fost că Biserica a exclus toate recenziile scrierilor apostolice care păreau să pericliteze Vechiul Testament şi monarhia lui Dumnezeu. Rezultatul a fost că Biserica a conservat numai scrierile care purtau numele apostolilor sau scrieri anonime cu privire la care Biserica a considerat că are justificarea de a adăuga numai nume de apostoli (70) iar aceste nume nu sunt diferite de denumirile ortodoxe şi sunt atestate de ele. Rezultatul incomod al acestei selecţii a fost că, în afară de cele patru Evanghelii, aproape că nu existau scrieri utilizabile; prin urmare, nu existau sau aproape nu existau scrieri provenite de la Apostoli care să confirme veridicitatea pentru proclamarea (*Kerygma*) ecleziastică. Această nedumerire a fost înlăturată prin introducerea scrierii *Faptele Apostolilor* (71) şi, în unele cazuri, prin introducerea Epistolelor soborniceşti (*Întâia Epistolă sobornicească a lui Petru, A doua Epistolă sobornicească a lui Petru, Întâia Epistolă sobornicească a lui Ioan, A doua Epistolă sobornicească a lui Ioan*), cu toate că la început Petru nu a fost recunoscut la Roma. În cadrul noii compilaţii, această colecţie este ceea mai interesantă: ea pune stampila catolicismului, uneşte Evangheliile cu Apostolul Pavel şi, prin subordonarea Epistolelor

sale faţă de *Acta omnium, apostolorum*, le face să dea mărturie în favoarea tradiţiei specifice care era necesară şi înlătură din ele orice element îndoielnic şi insuficient. (72) Cu toate acestea, Biserica a constatat că selecţia este facilitată prin faptul că scrierile creştine timpurii erau în majoritate de neînţeles pentru creştinii din aceea perioadă fiindcă ultimele adausuri falsificate erau dezvăluite de teologumena eretică şi, în primul rând, de luciditatea profană. Astfel, s-a format o colecţie de scrieri apostolice care nu ar fi trebuit să fie diferite de lista de scrieri care, timp de mai bine de o generaţie, au constituit principala şi favorita listă de lecturi. (73) Noua compilaţie era deja elevată la un nivel înalt prin faptul că alte scrieri erau interzise în scopuri de edificare sau în scopuri teologice. (74) Cauzele şi motivele care au dus la formarea acestor scrieri într-un canon, adică plasarea lor pe un fundament de egalitate deplină cu Vechiul Testament, pot fi compilate din istoria precedentă, din modul de folosire al Noului Testament şi din rezultatele provenite din compilaţie. În primul rând, cuvintele Domnului şi rostirile profetice, inclusiv documentele scrise, au posedat întotdeauna autoritatea standard în Biserică. Prin urmare, acestea erau fragmente ale colecţiei iar autoritatea lor absolută nu a fost niciodată pusă la îndoială. În al doilea rând, scrierile denumite *Predicile Apostolilor*, *Învăţăturile Apostolilor* etc. erau de asemenea considerate ca scrieri complect armonioase şi autoritare. Cu toate acestea, nu a existat nici un motiv de a stabili acest lucru în cadrul documentelor fiindcă creştinii presupuneau că posedă acest lucru în stadiu de puritate iar astfel l-au reprodus nelimitat. Atunci când Biserica a fost solicitată să stabilească această învăţătură în mod autentic, fapt care denotă o revoluţie decisivă, Biserica a fost nevoită să apeleze la scrieri, dacă dorea sau nu acest lucru. Caracteristicile aplicate în prealabil la mărturia Apostolilor, cât timp această mărturie nu era compilată şi silită de scriere, trebuiau să fie transferate în acest moment la documentele scrise care au rămas în urma lor. În al treilea rând, Marcion începuse deja să conducă formarea scrierilor creştine într-un canon, în sensul strict al termenului. În al patrulea rând, interpretarea a fost stabilită imediat prin formarea scrierilor creştine într-un canon şi plasarea scrierilor creştine la un nivel egal cu Vechiul Testament precum şi prin subordonarea scrierilor problematice faţă de *Faptele Apostolilor*. Considerate în sinea lor, aceste scrieri, mai ales Epistolele pauline, prezentau cele mai mari dificultăţi. La Irinaeus şi Tertullian putem constata că obligaţia de adaptare la aceste epistole a fost impusă Bisericii de către Marcion şi eretici; de asemenea, putem constata că Biserica ar fi acceptat cu greu ca Marcion şi ereticii să fie incluşi în canon. (75). Acest lucru demonstrează cât se poate de clar că scrierile din colecţie nu trebuie să fie atribuite efortului făcut de Biserică de a crea pentru sine o puternică armă de controversă. Dificultăţile prezentate de compilaţie, cât timp a fost numai o colecţie, au dispărut din momentul în care a fost considerată o colecţie *sacră*. În acest moment, principiul analogiei între unica învăţătură a Apostolilor şi tradiţie ("Aşa cum învăţătura Apostolilor a fost unică, aşa este şi tradiţia") urma să fie aplicat cu privire la toate detaliile contradictorii şi inacceptabile. (76) În acest moment, era categoric necesar ca o scriere să fie interpretată prin altă scriere. De exemplu, Epistolele pauline urmau să fie interpretate prin Epistolele Pastorale şi *Faptele Apostolilor.* În acest moment, era necesar ceea ce Tertullian numea un "amalgam" între Vechiul Testament şi Noul Testament. (77) Prin urmare, formarea unei noi colecţii într-un canon era o necesitate imediată şi inevitabilă, dacă se dorea să fie evitate dubii de toate genurile. Exegeza ereticilor incita puternic aceste îndoieli, care au fost înlăturate prin includerea scrierilor într-un canon. În al cincilea rând, entuziasmul creştin timpuriu a scăzut din ce în ce mai mult: Apostolii, profeţii şi învăţătorii au dispărut iar starea de spirit s-a schimbat la majoritatea creştinilor. O pietate reflexivă a înlocuit entuziasmul religios instinctiv care i-a făcut pe cei care simţeau acest lucru să creadă că ei înşăşi posedă spiritul. (78) O astfel de pietate are nevoie de reguli. În paralel, această pietate se caracterizează prin percepţia că nu are caracterul activ şi spontan pe care ar fi trebuit să-l aibă dar trebuie să-şi dovedească legitimitatea în mod indirect şi "obiectiv". Deviaţia de la tradiţie şi de la starea originală este resimţită şi recunoscută. Totuşi, oamenii îşi camuflează propriile defecte prin plasarea reprezentanţilor din trecut la o altitudine inaccesibilă şi prin formularea unei estimări a calităţilor lor care face să fie ilegal şi imposibil pentru cei din generaţia prezentă să se compare cu ei, acest lucru fiind în interesul confortului lor. Atunci când se ajunge la acest subiecte apare o mare suspiciune la cei care adoptă puternic independenţa lor religioasă şi doresc să aplice vechile standarde. Ei par să fie aroganţi, îngâmfaţi şi perturbatori ai noii ordini, care este justificată prin inevitabilitatea sa. Această evoluţie a chestiunii a avut ceea mai mare semnificaţie în istoria canonului. În foarte scurtă vreme, această evoluţie a avut ca rezultat opinia conform

căreia vremea revelaţiei divine a trecut şi a fost consumată la Apostoli, adică în scrierile lăsate de ei. Noi nu putem dovedi cu certitudine că formarea canonului a avut ca scop confirmarea acestei opinii dar putem arăta că, în scurtă vreme, canonul a fost folosit pentru a se opune creştinilor care pretindeau că sunt profeţi şi invocau continuarea profeţiei. Din acest punct de vedere, canonul a exercitat o influenţă cât se poate de importantă şi decisivă. Ceea ce afirmă Tertullian ca montanist despre unul din adversari ("...*el a exclus profeţia şi a îndepărtat Sfântul Duh*" (Paraclete)) poate fi cu mult mai adevărat despre Noul Testament, recunoscut de catolicul Tertullian. Noul Testament a încheiat situaţia în care orice creştin inspirat de Spirit putea să facă descoperiri autoritare şi putea să instruiască, chiar dacă acest lucru nu s-a petrecut în mod total şi imediat. În mod asemănător, Noul Testament a prevenit credinţa în creaturile imaginare cu care oamenii au îmbogăţit istoria trecutul şi şi-au distrus aspiraţiile de percepţie a viitorului. Fără să fie aspră sau rapidă, crearea canonului a stabilit perioada de creare a faptelor sancte şi a diminuat invocaţiile profeţiei creştine în crezul public. Prin intermediul canonului, a fost recunoscut că creştinismul post-apostolic este numai o entitate medie şi specifică şi, prin urmare, niciodată nu poate fi un standard în sine. Numai Apostolii posedau Spiritul Divin în mod total şi nelimitat. Prin urmare, numai Apostolii sunt modalitatea de revelaţie; numai prin cuvântul lor emanat din Spirit, cu o autoritate egală cu cuvântul lui Hristos, trebuie să fie verificat tot ceea ce este creştin. (79)

Sfântul Duh şi Apostolii au devenit concepţii corelate. (80) Totuşi, Apostolii erau din ce în ce mai umbriţi de scrierile Noului Testament. Oare acest lucru era, de fapt, o depăşire a fazei precedente fiindcă, de fapt, ce se ştia despre Apostoli? Deci, *în calitate de autori ai acestor scrieri*, Apostolii şi Sfântul Spirit au devenit concepţii corelate. Acest lucru a dus la presupunerea că scrierile apostolice erau inspirate adică, în deplinul şi unicul sens inteligibil, oamenii din antichitate considerau că scrierile apostolice sunt legate de credinţă şi de Sfântul Spirit. (81) Prin această presupunere, Apostolii consideraţi drept *profeţi*, au primit o semnificaţie complect similară cu semnificaţia scriitorilor din Vechiul Testament. (82) Dar, cu toate că Irenaeus şi Tertullian au plasat ambele categorii la acelaşi nivel, ei au conservat o diferenţă între ele prin faptul că întreaga autoritate a Noului Testament era bazată pe originea sa apostolică, conceptul "apostolic" fiind mult mai inclusiv în comparaţie cu conceptul "profet". Fiind Apostoli, adică persoane alese chiar de Hristos însuşi şi încredinţaţi cu proclamarea Evangheliei, aceşti oameni au primit Duhul iar scrierile lor conţin Duhul. Pentru spiritul creştinilor din Apus, principala caracteristică a colecţiei este paternitatea apostolică. (83) Acest lucru implică şi inspiraţie fiindcă Apostolii nu pot fi inferiori faţă de cei care au scris Vechiul Testament. Tocmai din acest motiv, ei puteau să excludă din colecţie, în mod mult mai radical, tot ceea ce nu era apostolic. Ei au respins chiar scrieri care, prin forma lor, invocau cu totul caracteristica inspiraţiei. Evident, ei au procedat astfel fiindcă ei nu atribuiau acestor scrieri gradul de autoritate care, în opinia lor, aparţinea numai elementului apostolic. (84) Acest nou canon al Scripturii, stabilit de Irenaeus şi Tertullian, pretinde în primul rând să fie numai o colecţie a scrierilor *apostolice* care invocă în consecinţă autoritatea absolută. (85) Acest nou canon îşi preia locul alături de regula de credinţă apostolică. Prin intermediul acestei posesiuni păstrată cu credinţă, Biserica răspândită în toată lumea dovedeşte că este Biserica Apostolilor.

Cu toate acestea, încă nu putem arăta că o astfel de colecţie de scrieri apostolice stabilită cu rigiditate a existat în toată Biserica în jurul anului 200 AD. Se susţine în permanenţă că Bisericile din Antiohia şi Alexandria aveau în această perioadă un Nou Testament care coincidea ca extindere şi autoritate cu Noul Testament al Bisericii de la Roma. Fundamentele acestei opinii sunt incorecte. Cu privire la Biserica din Antiohia, epistola Episcopului Serapion (al cărui episcopat a durat în perioada cca. 190 AD - cca. 209 AD, menţionat în Eusebius, *op. cit.*, VI, 12)) ne arată clar că Cilicia şi probabil Antiohia în sine nu posedau în aceea perioadă Noul Testament deplin. Este evident că Serapion accepta deja principiul catolic după care toate cuvintele Apostolilor au pentru Biserică o valoare identică ca şi cuvintele Domnului dar încă nu avea la dispoziţie o colecţie complectă a scrierilor apostolice. (86) Prin urmare, este foarte improbabil ca Theophilus, episcop de Antiohia, decedat încă pe vremea împărăţiei lui Commodus, (în perioada 176 AD - 192 AD [NT]), să fie presupus că există o astfel de colecţie. (87) Theophilus foloseşte intens Epistolele lui Pavel şi îl menţionează pe evanghelistul Ioan ca purtător al spiritului. La el, singura instanţă canonică de apel este compusă din scrierile Vechiului Testament, adică scrierile profeţilor, cei care poartă Spiritul. În orice caz, aceşti profeti ai Noului Testament sunt continuaţi în grupul de "purtători

ai Spiritului", pe care nu îi putem determina cu claritate dar care oricând îi includeau pe autorii celor patru Evanghelii şi pe autorii scrierii *Apocalipsa lui Ioan*. Theophilus nu a menţionat niciodată Apostolii. Cu toate că, eventual, Theophilus îi consideră pe toţi, inclusiv pe Pavel, ca "purtători ai Spiritului", noi nu avem nici o indicaţie că el ar fi considerat *Epistolele* drept canonice. Mai curând, punctul de vedere contradictoriu este dovedit prin modul separat în care el foloseşte Vechiul Testament şi Evangheliile pe de o parte şi Epistolele lui Pavel, pe de altă parte. Theophilus cunoştea cele patru Evanghelii (cu toate că nu avem nici o referinţă la Marcu), Epistolele lui Pavel, cu toate că nu menţionează *Epistolele către Tesalonicieni*, *Epistola lui Pavel către Evrei*, prima epistolă a lui Petru şi *Apocalipsa lui Ioan*. Este semnificativ că nici un fragment al său nu lasă de înţeles că el ştia ceva despre *Faptele Apostolilor*. (88)

Cu siguranţă ar părea aventuristă concluzia, bazată pe materia din scrierea lui Theophilus şi documentul original al primelor şase cărţi ale Constituţiilor Apostolice, că formarea canonului din Noul Testament nu a fost determinată peste tot de acelaşi interes şi, prin urmare, nu are peste tot acelaşi decurs. Ar fi riscant să se presupună că Bisericile din Asia Mică şi Biserica de la Roma au început să creeze un canon statornic al scrierilor apostolice care, în mod necesar, a fost declarat inspirat. Astfel, alte comunităţi au aplicat sau au negat noţiunea de "inspiraţie" cu privire la un mare număr de scrieri antice, venerabile şi nedefinite rigid. Numai ulterior, aceste scrieri au format o selecţie dintr-un punct de vedere istoric mai strict. Această ultimă evoluţie corespunde cu indicaţia din scrierile lui Iustin şi poate fi verificată prin imensele relatări ale lui Clement din Alexandria. (89) În toată literatura grecilor şi a barbarilor, Clement face diferenţa între scrierile profane şi scrierile sacre, adică scrierile inspirate. El este conştient de faptul că toată cunoaşterea adevărului este bazată pe inspiraţie. După părerea sa, toate scrierile, fragmentele, paragrafele şi frazele din scrisorile care conţin adevărul moral şi religios sunt inspirate. (90) Totuşi, această opinie nu exclude o diferenţă între elemente ci, mai curând, solicită această diferenţă. Clement considera Vechiul Testament ca *entitate* şi prin elementele componente drept *divin*, adică o scriere *par excellence* inspirată. În teorie, Clement face distingerea între Vechiul Testament şi Noul Testament, între scrierile din Vechiul Testament şi scrierile din Noul Testament. Clement consideră că scrierile pe care le denumeşte *Evanghelie* şi *Apostoli* sunt inspirate dar nu sunt componentele unei colecţii permanente. Clement credea că numai cele patru Evanghelii se află cu totul la nivelul Vechiului Testament. Formula "Legea, Profeţii şi Evanghelia" este foarte frecventă; restul scrierilor, inclusiv scrierile apostolice, sunt tratate conform acestei formule. (91) El nu considera nici măcar Epistolele Pauline drept o instanţă de apel egală cu Evangheliile, cu toate că uneori le descrie ca "scrieri". (92) Epistolele lui Clement, Barnaba şi scrierea lui Hermas se aflau la un nivel mai scăzut faţă de Epistolele lui Pavel. Ar fi greşit să afirmăm că aceste scrieri erau pentru Clement un adaus la Noul Testament sau erau disputate. (93) Nu este certă autoritatea pe care Clement o atribuia unor anumit scrieri cum ar fi, de exemplu, *Învăţăturile Apostolilor*, *Kerygma*, *Proclamarea lui Petru.* (94) Clement citează "prelegerea" drept "scriere". În determinarea şi evaluarea scrierilor sfinte din Noul Testament, Clement este evident influenţat de o tradiţie bisericească: el recunoaşte numai patru Evanghelii, fiindcă acesta este numărul exact al scrierilor care i-au parvenit. Această tradiţie a aplicat deja denumirea de *Apostolic* pentru majoritatea scrierilor creştine care trebuiau să fie considerate *scrieri* dar a acordat conceptului *Apostolic* un conţinut mult mai vast decât Irenaeus şi Tertullian. (95) Cu toate acestea, tradiţia nu a putut să includă toate scrierile considerate "sacre" în cadrul acestei idei. În perioada în care a scris Clement, Biserica din Alexandria nu putea să fi deţinut principiul conform căruia toate scrierile apostolice trebuie să fie citite în Biserică şi să fie o instanţă de apel decisivă, la fel ca Vechiul Testament. De asemenea, Biserica din Alexandria nu putea să fi crezut că numai ceea este apostolic, folosind acest termen în sensul cel mai inclusiv, poate pretinde la autoritate printre creştini. Noi admitem cu bună voinţă marele grad de libertate şi specificitate cu care Clement este caracterizat şi recunoaştem marile dificultăţi inseparabile de încercarea de a asigura că în scrierile sale există ceea ce se consideră că posedă autoritatea standard în Biserică. Cu toate acestea, se poate presupune că, în perioada în care a scris Clement, conţinutul canonului din Noul Testament sau, mai bine zis, acceptarea sa în Biserică şi atributele sale precise, încă nu erau stabilite definitiv la Alexandria.

Situaţia Bisericii din Alexandria poate fi descrisă astfel; cutuma ecleziastică a atribuit o autoritate unui mare număr de scrieri creştine timpurii, fără sa definească esenţa acestei autorităţi şi fără să o declare egală cu autoritatea Vechiului Testament. Orice era promovat drept "inspirat", apostolic, antic sau

edificator, era considerat o faptă a Spiritului şi, prin urmare, Cuvântul Duhului. Prestigiul acestor scrieri a crescut pe măsură ce creştinii au devenit mai incapabili să producă singuri elemente asemănătoare. Cu puţin timp înainte de scrierile lui Clement, a fost realizată şi la Alexandria o orânduire sistematică a scrierilor timpurii, care a inclus tradiţia creştină timpurie. În versiunile reprezentate de Irenaeus şi Tertullian, canonul a fost creat şi adoptat imediat, ca să spunem aşa. La Alexandria, acest rezultat a fost realizat printr-un proces lent. Se pare că principiul de apostolicitate era foarte important pentru colectori şi editori, dar a fost aplicat în mod diferit, în comparaţie cu Roma. O procedură conservativă a fost adoptată fiindcă ei doreau să fie siguri, pe măsura în care acest lucru era posibil, de permanenţa scrierilor creştine antice, considerate ca inspirate. Cu alte cuvinte, acolo unde acest lucru era posibil, ei aspirau să proclame toate aceste scrieri drept apostolice, printr-o interpretare mai inclusivă a desemnării şi atribuirea unei origini apostolice imaginare multor dintre aceste scrieri. Aceasta este explicaţia modului în care ei au judecat *Epistola către Evrei* şi cum ei îi descriau pe Barnaba şi Clement ca Apostoli. (96) Dacă această iniţiativă ar fi reuşit în Biserică, s-ar fi creat la Alexandria un canon mult mai inclusiv în comparaţie cu canonul din Apus. Dar, este mai mult decât discutabil dacă, într-adevăr, intenţia primilor colectori din Alexandria era să plaseze marea compilaţie creată drept un Nou Testament, alături de Vechiul Testament sau dacă iniţiativa lor în acest sens a fost aprobată imediat de Biserică. Având în vedere atitudinea diferită a lui Clement faţă de diversele grupuri în cadrul acestei colecţii de scrieri, noi putem susţine că în Biserica din Alexandria din aceea perioadă, Evangheliile şi Apostolii erau scrieri egale cu Legea şi profeţii, dar acest grad de egalitate cu Vechiul Testament nu a fost atribuit scrierilor care erau preţuite, fie datorită gradului de inspiraţie, fie datorită autorităţii apostolice. Acest lucru provine de la faptul că marea compilaţie a literaturii creştine timpurii, inspirată şi declarată drept apostolică, cu greu ar fi putut să fie utilizată în ritualul public, la fel ca Vechiul Testament şi Evangheliile.

Dacă percepem Noul Testament drept o universală colecţie stabilă şi autoritară, atunci Biserica din Alexandria pe vremea lui Clement nu poseda nici una din toate scrierile considerate cu adevărat apostolice, adică scrierile Apostolilor şi scrierile lui Pavel. Dar, procesul care a avut acest rezultat începuse deja. Biserica din Alexandria s-a apropiat mai mult de acest scop pe vremea lui Origen. În această perioadă, toate scrierile incluse în Noul Testament din Apus erau considerate la Alexandria la fel de autoritare şi, din toate punctele de vedere, se aflau la acelaşi nivel cu Vechiul Testament. Principiul de apostolicitate era conceput mai strict şi era aplicat cu mai multă severitate. Cu toate acestea, noi trebuie să fim recunoscători faţă de Biserica din Alexandria pentru că ne-a oferit cele Şapte Epistole Catolice. Astfel, pe vremea lui Origen, extinderea scrierilor sfinte era deja limitată. Cu toate acestea, noi trebuie să mulţumim Bisericii din Alexandria pentru cele Şapte Epistole Catolice. Dar, considerat după canonul Bisericii Apusene, care a avut o contribuţie în această chestiune, procesul de selecţionare nu era împlinit sub nici o formă. Spiritele inventive ale scolasticilor au desemnat anumite lucrări în canonul alexandrin drept "Antilegomena." Istoricul dogmelor nu poate fi prea interesat de procesul care, la început, a dus la stabilirea universală şi finală a canonului, dacă putem afirma că aceasta a fost vreodată chestiunea. Disputa nerezolvată despre extinderea canonului nu a afectat esenţa, folosirea şi autoritatea Canonului; în perioada care a urmat, eforturile permanente de a stabili un canon armonios şi strict elaborat erau determinate numai de o privire asupra tradiţiei. Fără îndoială, rezultatele sunt de mare importanţă pentru istoria ecleziastică fiindcă ne arată diversele influenţe exercitate asupra creştinismului în diverse perioade de marile Biserici din Răsărit şi din Apus, precum şi influenţa scolasticilor.

Rezultatele provenite din formarea unei părţi din scrierile creştine timpurii într-un canon, un act măreţ şi meritoriu al Bisericii (97), pot fi rezumate printr-o serie de antiteze. 1) Noul Testament sau grupul de scrieri apostolice, format prin selecţie, a apărat de distrugeri o parte din scrieri, fără îndoială ceea mai valoroasă parte a literaturii creştine timpurii. Dar, Noul Testament a cauzat neglijarea celorlalte scrieri fiindcă le considera intrusive, false sau inutile şi care, în ultimă instanţă, au pierit. (98) 2) Treptat, Noul Testament a pus capăt compunerii unor lucrări bazate pe autoritatea pe care inspiraţia o exercita asupra creştinismului. Dar, în primul rând, Noul Testament a făcut posibilă crearea unei literaturi bisericeşti laice şi a neutralizat pericolele extreme care planau asupra scrierii de acest gen. Făcând loc pentru toate genurile de scrieri care nu i se opuneau, Noul Testament a împuternicit Biserica să folosească toate elementele de cultură elenă. În acelaşi timp, din această cauză, Biserica a solicitat ca o stampilă

ecleziastică să fie plasată pe toate noile creaţii creştine. 3) Noul Testament a obscurat semnificaţia istorică şi originea istorică a scrierii pe care o conţinea, mai ales a Epistolelor lui Pavel, cu toate că, în paralel, a creat condiţiile pentru studiul detailat al acestor documente. În Biserică, noua ştiinţă exegetică a fost cel mai important factor pentru neutralizarea valorii istorice a scrierilor din Noul Testament dar, pe de altă parte, a început imediat o restaurare critică a sensului lor de la origini. Chiar şi separat de ştiinţa teologică, Noul Testament a autorizat creştinismul de la origini să exercite în anumite locuri un efect treptat asupra dezvoltării doctrinare în cadrul Bisericii, dar fără capacitatea de a exercita o influenţă dominantă asupra dezvoltării naturale a sistemului tradiţional. Având în vedere că standardul de interpretare pentru scrierile sfinte era regula credinţei (*regula fidei*) apostolice, întotdeauna explicată în mod din ce în ce mai precis. Dat fiind că regula credinţei, în interpretarea sa antignostică şi filozofico-teologică, era considerată drept apostolică, Noul Testament era explicat conform concepţiei dominante a creştinismului, care a devenit prevalentă în Biserică. Deci, la început, spiritul Noului Testament se putea afirma în anumite curente subterane şi în recunoaşterea unor adevăruri specifice. Dar, sub nici o formă, scrierea nu a îndepărtat pericolul unei totale secularizări a creştinismului. 4) Noul Testament a blocat fabricarea entuziastă de "fapte". În acelaşi timp, invocaţia Noului Testament de a fi o colecţie de scrieri "inspirate" a avut ca rezultat principiile de interpretare (principiile de unanimitate, combinaţia nelimitată, absoluta claritate şi suficienţă, alegorismul), urmate în mod necesar de fabricarea unor noi fapte din partea experţilor teologici. 5) Noul Testament a stabilit o dată la care a încetat revelaţia divină şi a prevenit orice creştin să se compare cu discipolii lui Isus. Astfel, Noul Testament a promovat direct scăderea idealurilor şi cerinţele creştinismului; într-un anumit mod, Noul Testament a legitimizat această scădere a puterii religioase. Simultan, Noul Testament a menţinut cunoaşterea acestor idealuri şi cerinţe, a devenit un stimulent pentru cunoaşterea credincioşilor şi a îndepărtat pericolul de corupţie al creştinismului printr-un exces de entuziasm. 6) Faptul că Noul Testament era plasat la acelaşi nivel cu Vechiul Testament a dovedit cele mai efective modalităţi de a conserva în favoarea Noului Testament autoritatea sa canonică, care a fost asaltată atât de des în secolul al II-lea. Dar, în acelaşi timp, acest lucru a creat o examinare a relaţiilor dintre Vechiul Testament şi Noul Testament care, în orice caz, implica o cercetare a relaţiei creştinism şi revelaţia anterioară a creştinismului. Rezultatul imediat al acestei investigaţii a fost o expunere teologică a Vechiului Testament precum şi o teorie care a încetat să considere cele două Testamente cu o autoritate egală şi care a subordonat Vechiul Testament faţă de Noul Testament. Rezultatul acestei teorii poate fi observat pe deplin în lucrările lui Irinaeus, Tertullian şi Origen. Acest rezultat a avut consecinţe de o extremă importanţă. (99) Acest rezultat a permis o oarecare cunoaştere a unor afirmaţii din anumite scrieri din Noul Testament, care nu erau inteligibile până în acel moment. Acest rezultat a făcut ca Biserica să reflecteze cu privire chestiunea care a fost pusă până în acel moment numai de eretici: care sunt caracteristicile prin care creştinismul este diferit faţă de religia din Vechiul Testament? În mod imperceptibil, s-a creat o examinare istorică dar vechea noţiune de inspiraţie din Vechiul Testament a pus limite foarte severe şi, de fapt, a continuat întotdeauna să o interzică. La fel ca înainte, se făcea permanent apel la Vechiul Testament drept o scriere creştină care conţinea în mod perfect toate adevărurile despre religie. Cu toate acestea, concepţia Vechiului Testament în ambele curente era plină de contradicţii. (100) 7) Identificarea fatală a cuvintelor Domnului şi a cuvintelor Apostolilor (tradiţia apostolică) a existat înainte de crearea Noului Testament iar acesta i-a atribuit un nou domeniu, un nou conţinut şi o nouă semnificaţie. Prin includerea Epistolelor lui Pavel, Noul Testament a elevat expresia de cunoaştere a mântuirii la gradul unui principiu conducător. Prin admiterea Paulinismului în canon, Noul Testament a introdus un întreg ferment în istoria Bisericii. 8) Prin crearea Noului Testament şi invocarea posesiei sale unice, Biserica a deprivat comunităţile care nu erau catolice de orice fundament apostolic, aşa cum a deposedat iudaismul de orice titlu provenit din posesia Vechiului Testament. Prin elevarea Noului Testament la autoritatea standardă, Biserica a creat un arsenal care, în perioada următoare, a furnizat cele mai periculoase arme împotriva ei. Locul Evangheliei a fost luat de o scriere cu conţinuturi foarte variate care, teoretic, au dobândit aceeaşi autoritate ca şi Evanghelia. Cu toate acestea, Biserica Catolică nu a devenit o religie "din carte" fiindcă orice text care nu convenea putea fi explicat prin metoda alegorică. Dat fiind că scrierea nu era folosită drept o autoritate imediată pentru îndrumarea creştinilor, această ultimă funcţie a fost îndeplinită direct prin regula credinţei. (101) Practic,

regula Noului Testament a fost să deţină o poziţie secundară în scrierile apologetice şi în disputele cu ereticii. (102) Pe de altă parte, Noul Testament era considerat documentul direct autoritar pentru îndrumarea în direcţia vieţii creştine şi instanţa finală de apel în toate conflictele apărute în sfera regulii de credinţă. Noul Testament era aplicat fără limite în a doua fază a luptei montaniste dar mai mult în controversele despre cristologie, adică în conflictul cu adepţii monarhianismului. Scrierile apostolice aparţin numai Bisericii fiindcă numai Biserica a păstrat doctrina apostolică (*regula*). Acest lucru a fost declarat în faţa ereticilor iar apoi orice controversă despre Scriptură sau despre sensul unor fragmente din Scriptură era, în principiu, respinsă. În cadrul Bisericii în sine, Sfânta Scriptură era considerată tribunalul suprem, cu totul independent, împotriva căruia nici vechea tradiţie nu putea face apel. Regula "Viaţa conform Evangheliei" era considerată valabilă în orice context. Mai mult de atât, această formulă, care a fost de rare ori înlocuită cu formula "În conformitate cu Noul Testament", dovedeşte că vorbele Domnului, la fel ca în perioada anterioară, au continuat să fie principalul standard de *viaţă şi comportament*.

C. Transformarea funcţiei episcopale din Biserică într-o funcţie apostolică. Istoria reformulării concepţiei despre Biserică

1. Nu era suficient să fie dovedit că regula credinţei era de provenienţă catolică sau, cu alte cuvinte, că Apostolii au stabilit o regulă a credinţei. Mai era necesar să fie demonstrat că, până în momentul respectiv, Biserica a păstrat regula credinţei neschimbată. Această demonstraţie era mai necesară fiindcă ereticii au invocat întotdeauna o origine apostolică a *regulei* lor şi, prin diverse modalităţi, au încercat să invoce probe că numai ei erau cei care posedau o garanţie pentru moştenirea docrinei Apostolilor, în deplina ei puritate. (103) Primii Părinţi ai Bisericii au fost cei care au încercat să facă o demonstraţie istorică. Ei au desemnat comunităţile de origine apostolică indubitabilă şi au crezut că, în mod rezonabil, nu poate fi negat faptul că aceste comunităţi au conservat creştinismul apostolic într-o formă pură şi incoruptă. Dovada faptului că Biserica a menţinut creştinismul apostolic depindea de convenţia doctrinară între comunităţile creştine apostolice şi restul comunităţilor. (104) Irenaeus şi Tertullian au avut sinţământul că este nevoie de o demonstraţie deosebită pentru a arăta că Bisericile întemeiate de Apostoli cu adevărat au conservat întotdeauna învăţătura lor de la origini. Consideraţii generale cum ar fi, de exemplu, ideea eventualei dispariţii temporare a creştinismului sau că "un element printre multe altele nu are nici o valoare dar, atunci când aceeaşi trăsătură se găseşte în mai multe evenimente, aceasta nu este o aberaţie ci o tradiţie" şi altele menţionate de Tertullian, nu erau suficiente. Dar, concepţia dogmatică după care Biserica sau Bisericile sunt locul de sălăşluire al Sfântului Spirit (105) nu putea face vreo impresie asupra ereticilor. Corecta aplicare a acestei teorii era exact subiectul în discuţie. Pentru a dovedi teza lor mai precis, Tertullian şi Irinaeus au susţinut că Bisericile garantau integritatea moştenirii apostolice, pe măsura în care puteau arăta o înlănţuire de seniori moştenitori sau, cu alte cuvinte, "*ordo episcoporum per successionem ab initio decurrens*", ceea ce era o invocaţie că nimic fals nu a fost implicat în această tradiţie. (106) Această teză are la fel de multe aspecte ca şi concepţia despre "seniori", cum ar fi, de exemplu, discipolii Apostolilor, discipolii discipolilor Apostolilor, episcopii. Parţial, această teză păstrează un caracter istoric şi îşi asumă parţial un caracter dogmatic. Caracterul istoric apare în apelul făcut la stabilirea Bisericilor de către Apostoli precum şi în argumentul conform căruia fiecare serie de succesori erau discipoli credincioşi ai celor dinaintea lor şi, în consecinţă, erau în cele din urmă chiar discipolii Apostolilor în sine. Dar, nici o consideraţie istorică, nici un apel la "Părinţii de la începuturi" nu putea oferi certitudinea la care se aspira. Prin urmare, viziunea istorică a chestiunii s-a schimbat într-o viziune dogmatică, chiar şi la Irenaeus. Acest lucru nu a provenit numai din controversa cu ereticii ci era cauzat de structura alterată a Bisericii şi de poziţia autoritară deţinută deja de episcopi. Ideea era că "cei bătrâni" au primit "*cum episcopalis succesione certum veritatis charisma*", adică funcţia lor le conferea moştenirea apostolică a adevărului, care era adăugată în mod firesc la această funcţie drept o *carismă*. Această noţiune de transmisibilitate a carismei adevărului a devenit asociată cu funcţia episcopală, după ce aceasta a devenit o funcţie monarhică care îşi executa autoritatea asupra Bisericii în toate relaţiile sale (107) şi după ce episcopii şi-au asigurat cel mai puternic sprijin din partea comunităţilor împotriva

atacurilor purtate de forţa laică şi de erezie. (108) Noi descoperim la Irenaeus şi Tertullian numai primele urme ale acestei noi teorii. Vechea teorie, care considera Bisericile drept posesoarele moştenirii apostolice, pe măsură ce posedau Sfântul Spirit, a continuat să exercite o puternică influenţă asupra acestor scriitori care încă mai uneau viziunea dogmatică cu viziunea istorică, cel puţin în controversele cu ereticii. În scrierile lor timpurii, Irenaeus şi Tertullian nu au afirmat că transmiterea *charisma veritatis* în favoarea episcopilor le-a acordat funcţia apostolică în sensul deplin. După Irenaeus, ei au primit într-adevăr *locum magisterii apostolorum* (locul de guvernare al Apostolilor) dar nu mai mult de atât. Numai scrierile ulterioare ale lui Tertullian, datate din perioadele de guvernare ale lui Caracalla şi Eliogabalus, arată că episcopul de la Roma, care trebuie să fi fost imitat şi de alţii din acest punct de vedere, a invocat pentru funcţia sa autoritatea deplină a funcţiei apostolice. Papa Calixt I şi rivalul său Hippolytus se descriau în sensul deplin al termenului şi, în cadrul funcţiei lor, pretindeau în favoarea lor la mai mult decât simpla garantare a purităţii creştinismului. Nici măcar Tertullian nu a pus la îndoială acest ultim atribut menţionat al episcopilor. (109) Ciprian de Cartagina a constatat că această teorie există ca teorie dar a fost primul care a extins-o în mod definit şi care a eradicat orice urmă a argumentului istoric în favoarea ei. Astfel, concepţia Bisericii a fost supusă unei noi transformări.

2. Ciprian de Cartagina a transformat ideea despre Biserică iar acest lucru a complectat schimbările radicale care au avut loc în a doua jumătate a secolului al II-lea. (110) Pentru a înţelege aceste schimbări, trebuie să mergem înapoi. Teoriile ecleziastice au urmat cu lentitudine şi îndoială schimbările care au avut loc în istoria Bisericii. Se poate spune că ideea despre Biserică a rămas întotdeauna cu o fază în urmă faţă de situaţia la care s-a ajuns în practică. Acest lucru poate fi observat în toată istoria dogmei până în ziua de azi.

În prima sa perioadă, caracteristicile esenţiale ale creştinismului erau o nouă viaţă sanctă şi o speranţă certă. Aceste caracteristici aveau ca fundament pocăinţa faţă de Dumnezeu şi credinţa în Isus Hristos. Aceste caracteristici au fost aduse de Sfântul Spirit. Hristos şi Sfânta Biserică erau într-o legătură inseparabilă. Biserica sau, cu alte cuvinte, comunitatea tuturor credincioşilor, ajunge la unitate prin Sfântul Spirit. Această unitate se manifestă prin iubirea frăţească şi legătura comună cu un ideal comun şi cu o speranţă comună. Uniunea tuturor creştinilor se realizează în Împărăţia lui Dumnezeu, adică în ceruri. Pe pământ, creştinii şi Biserica sunt împrăştiaţi într-un ţinut străin. Deci, la modul corect, Biserica în sine este o comunitatea cerească inseparabilă de Hristos cel ceresc. Creştinii cred că ei aparţin de o adevărată comunitate supraterestră care, datorită esenţei sale în sine, nu poate fi realizată pe Pământ. Scopul celest încă nu este separat de ideea despre Biserică: există o Sfântă Biserică pe Pământ, pe măsura în care scopul său este cerul. (111) Orice congregaţie particulară trebuie să fie oglindirea Bisericii cereşti. (112) Fără îndoială, au existat obiecţiuni despre contradicţia dintre comunitatea empirică, care trebuia să fie asemănarea pământească şi Ecclesia celestă. Aceste obiecţiuni nu au afectat teoria despre subiectul de faţă. Numai sfinţii lui Dumnezeu, a căror mântuire este certă, aparţin Bisericii celeste fiindcă esenţialul nu este de a fi chemat ci de a fi creştin. Încă nu exista o Biserică universală empirică în posesia titlului legal care ar fi putut să fie separat de creştinismul personal. (113) Toate denumirile măreţe pe care Pavel, Părintii Apostolici şi Iustin le-au colectat din Vechiul Testament şi le-au aplicat în Biserică, sunt legate de sfânta comuniune care provine din ceruri şi care revine în ceruri. (114)

O credinţă formulată a devenit fundamentul Bisericii, fiind o consecinţă cauzată de naturalizarea creştinismului şi respingerea ereziei. Această confesiune a fost recunoscută ca fundamentul unităţii sale, garanţia adevărului său şi, din multe puncte de vedere, elementul esenţial. Creştinismul s-a apărat cu această credinţă cu toate că, fără îndoială, a plătit un preţ substanţial. Pentru Irenaeus şi Tertullian, Biserica se bazează în întregime pe credinţa apostolică tradiţională care îi acordă legitimitate. (115) Această credinţă a apărut ca "lege" şi un agregat de doctrine, toate cu o egală importanţă fundamentală. Astfel, scopul lor practic a devenit incert şi punea pericolul dispariţiei sale ("*fides in regula posita est, habet legem et salutem de observatione legis*").

Biserica în sine a devenit o uniune bazată pe doctrina adevărată, vizibilă şi inclusă. Această confederaţie a putut să împlinească o uniune externă efectivă prin intermediul moştenirii apostolice, confesiunea doctrinară şi scrierile apostolice. Caracterul mai limitat şi mai exteriorizat, presupus de ideea despre Biserică, a fost camuflat de faptul că, din a doua jumătate a secolului al II-lea, creştinii din toate

părţile lumii s-au unit cu adevărat în rezistenţa lor faţă de stat şi "erezie". Ei au descoperit o compensaţie pentru declinul incipient al gândirilor măreţe şi al obligaţiilor practice în percepţia necesităţii de a forma o alianţă ecumenică internaţională. Denumirea "Biserica Catolică" a exprimat invocaţia acestei uniuni ale aceleaşi credinţe din întreaga lume de a reprezenta adevărata Biserică. (116) Această poziţie corespunde cu poziţia puternică la care au ajuns "Marea Biserică" (Celsus) sau "Vechea Biserică" (Clemens din Alexandria) la sfârşitul secolului al II-lea, în comparaţie cu Biserica lui Marcion, sectele scolastice, uniunile creştine de toate genurile şi creştinii independenţi. Această Biserică a fost declarată "Apostolică" adică întemeiată în prezenta sa formă de către Hristos, prin intermediul Apostolilor. Această idee era sprijinită de vechea noţiune entuziastă că Apostolii au proclamat deja Evanghelia pentru întreaga lume. Din cauza acestei idei, a fost uitat complect modul în care Hristos şi Apostolii săi şi-au îndeplinit misiune şi a fost creată o concepţie empirică despre Biserică, în care ideea despre o viaţă sfântă în Spirit nu mai putea fi dominantă. Propovăduirea a fost că Hristos a primit de la Dumnezeu o lege a credinţei; ca nou legiuitor, Hristos a împărtăşit cu Apostolii această lege a credinţei; Apostolii au transmis adevărul care le-a fost încredinţat iar astfel au întemeiat noua Biserică Catolică. (117) Ca străjuitor al moştenirii apostolice, Biserica are certitudinea că posedă Spiritul. În afara Bisericii, dacă nu au primit moştenirea apostolică, în mod necesar, celelalte comunităţi nu posedă Spiritul şi, prin urmare, sunt separate de Hristos şi Mântuire. (118) Deci, omul trebuie să fie un component în această Biserică pentru a lua parte la Mântuire fiindcă numai în Biserică omul îşi poate găsi credinţa care trebuie să fie recunoscută drept o condiţie a Mântuirii. (119) În consecinţă, pe măsura ce credinţa a devenit o doctrină a credinţei, Biserica Catolică s-a interpus drept o forţă empirică între individ şi mântuire. Biserica Catolică a devenit o condiţie a mântuirii. Ca rezultat, Biserica Catolică a încetat să mai fie o comuniune certă a mântuiţilor şi sfinţilor În anul 220 AD, Papa Calixt I a procedat logic atunci când a iniţiat teoria conform căreia în Biserica Catolică trebuie să existe grâu şi neghină iar Arca lui Noe, cu fiarele ei curate şi necurate, era modelul ei. (120) În această declaraţie pare a fi complectă plecarea de la vechea idee despre Biserică. Dar, nu trebuie să trecem cu vederea asupra următoarelor fapte: 1) noua concepţie a Bisericii încă nu era o concepţie ierarhică; 2) ideea de uniune şi unitate a tuturor credincioşilor a fost exprimată aici magnific; 3) dezvoltarea comunităţilor într-o Biserică solidă unică reprezintă forţa creativă a spiritului creştin; 4) într-o anumită măsură, religia creştină a fost apărată de extravaganţe entuziaste şi de interpretarea arbitrară eronată prin consolidarea efectuată în Biserică de regula credinţei; 5) datorită interesului ca Biserica să fie fondată pe doctrina credinţei, semnificaţia deosebită a mântuirii lui Isus nu mai putea fi pierdută pentru credincioşii creştini, spre deosebire de credincioşii în religia naturală şi credincioşii în religia Vechiului Testament; 6) fiecare comunitate individuală avea un domeniu vast de independenţă, în secolele II şi III. (121) Prin urmare, cu toate că revoluţia care a dus la Biserica Catolică a fost un rezultat general al situaţiei din comunităţile din lume şi un rezultat specific al luptei dintre gnostici şi Marcion şi, cu toate că a fost o eroare fatală de a identifica Biserica Catolică cu Biserica Apostolică, această schimbare nu s-a produs fără o exaltare a spiritului creştin şi o excitare a propriei sale conştientizări.

În istorie nu a existat vreodată o perioadă în care Biserica, adică numai comunitatea vizibilă a celor care deţin corecta doctrină apostolică, a fost clar percepută. La Irenaeus şi Tertullian descoperim că vechea teorie a Bisericii mai era bine păstrată iar noţiunea ierarhică apărea deja. Irenaeus accentuează frecvent că Spiritul şi biserica, adică poporul creştin, sunt entităţi inseparabile; că prin diverse modalităţi, Spiritul continuă să influenţeze tot ceea ce doreşte Biserica; că Biserica este totalitatea tuturor credincioşilor adevăraţi; că toţi credincioşii au gradul de preoţi; că în afara Bisericii nu există mântuire. Dat fiind că Biserica era considerată instituţia vizibilă pentru onesta conservare şi comunicare a adevărului, vechile teorii au servit numai pentru glorificarea Bisericii Catolice de pe pământ. (122) Afirmaţia că în Biserică adevărul poate fi considerat inseparabil de Sfântul Spirit trebuie să fie înţeleasă la Irenaeus drept o referinţă la Biserica Catolică, spre deosebire de orice altă persoană care se definea drept creştin. (123) Cu toate că Irenaeus dorea să susţină că singurul element esenţial din ideea despre Biserică este că Biserica este depozitara adevărului, el nu s-a mai putut limita la acest lucru. Pentru Irenaeus, succesiunea episcopală şi transferul episcopilor la *magisterium*-ul Apostolilor nu avea nici o importanţă cu privire la ideea sa despre Biserică. Aceste idei aveau consecinţe cu privire la prezervarea adevărului iar astfel aveau consecinţe indirecte şi pentru ideea despre Biserică. În orice caz, pentru Irenaeus această

teorie nu era mai mult decât o limitare artificială. Dar, limitele artificiale sunt adevărate fundamente şi, prin urmare, trebuie să ajungă în scurtă vreme la valoarea fundamentelor. (124) În esenţă, concepţia lui Tertullian despre Biserică era asemănătoare cu ceea a lui Irenaeus. Dar, la Tertullian, ideea era că Biserica este manifestarea exterioară a Spiritului şi, prin urmare, o comuniune a celor spirituali. Această idee a fost tot timpul mai puternică la Tertullian decât la Irenaeus. În ultima perioadă a vieţii sale, Tertullian a accentuat atât de mult această idee încât ideea antignostică conform căreia Biserica ar fi bazată pe *traditio unius sacramenti* a devenit secundară. În consecinţă, noi descoperim la Tertullian numai urme despre concepţia ierarhică a Bisericii. Tertullian a fost implicat în controversa despre teoria care susţinea că episcopii, în calitate de clasă care transmite regula credinţei, formează o instituţie apostolică care astfel este necesară pentru Biserică. (125)

Cercetările detailate ale lui Clement din Alexandria ne arată cât de puternică era vechea concepţie a Bisericii drept comunitatea cerească a celor aleşi şi credincioşi. Această concepţie mai exista în jurul anului 200 AD., ceea ce nu pare a fi ciudat după ce am menţionat deja opiniile lui Clement despre regula credinţei, Noul Testament şi episcopatul. Evident, filozofia credinţei lui Clemens l-a dus la o nouă interpretare a ideilor iniţiale. Totuşi vechea percepţie a acestor noţiuni poate fi extrasă mai uşor din lucrările sale, spre deosebire de Irenaeus. (126) Până la capitolul 15 din *Stromata* VII. (*op. cit.*) şi în lucrarea *Instructorul* (*op. cit.*), Clement vorbeşte despre Biserică în sensul menţionat în *Epistola lui Pavel către Efeseni* şi în *Păstorul lui Hermas* (*op.cit.*). Biserica are o formă cerească, extinsă în forma care apare pe pământ drept imaginea sa. Clement crede că există numai o singură Biserică, produsul voinţei lui Dumnezeu de a salva omul. Această Biserică trebuie să fie pe Pământ aşa cum este în ceruri. În această biserică, credinţa este legătura subiectivă a uniunii iar Logos este legătura obiectivă a uniunii. Începând de la *Stromata* VII.15 şi mai ales de la *Stromata* VII.17, unde este influenţat de împotrivirea faţă de eretici, Clement identifică deodată această Biserică cu unica Biserică Catolică, adică Biserica "vizibilă", în contradicţie cu sectele eretice. Astfel, interpretarea empirică a Bisericii, care o consideră instituţia care deţine adevărata doctrină, a fost cu totul adoptată de Clement. Dar, Clement a continuat să folosească această noţiune numai în polemici şi nu în învăţături pozitive. El nu a reconciliat şi nu a simţit, în aparenţă, contradicţia din declaraţia că Biserica trebuie să fie în acelaşi timp adunarea celor aleşi şi Biserica universală empirică. În orice caz, el încă nu a recunoscut fără condiţii Biserica Catolică fiindcă el încă mai putea să atribuie Gnosis-ului o valoare independentă, adică o pietate independentă, după cum o înţelegea el. (127) Prin urmare, Gnosis-ul mistic a exercitat acelaşi efect ca şi vechiul entuziasm religios, în comparaţie cu care era atât de diferit. (128) În ceea ce priveşte ideea lui Clement despre Biserică, ierarhia încă nu avea nici o semnificaţie. (129) La început, Origen era cu totul de acord cu Clement despre această concepţie. De asemenea, el începe cu teoria conform căreia Biserica este, în esenţă, o comuniune cerească şi o comuniune sfântă de credincioşi. Origen îşi menţine această opinie în faţa lui Clement. (130) Atunci când se opune ereticilor, Origen, la fel ca şi Clement, nu poate să nu identifice "Biserica" cu Biserica Catolică fiindcă aceasta deţine adevărata doctrină, cu toate că el se abţine să recunoască vreo ierarhie. (131) Origen a mai fost influenţat de alte două considerente, care sunt puţin menţionate în scrierile lui Clement dar care au fost solicitate în decursul evenimentelor şi au semnificat o nouă dezvoltare în cadrul ideii despre Biserică. În primul rând, Origen s-a considerat deja obligat să examineze îndeaproape diferenţa dintre esenţa Bisericii şi aparenţa sa exterioară. În cadrul acestui proces, Origen a ajuns la rezultate care au pus din nou în chestiune problema identificării Sfintei Biserici cu Biserica Catolică empirică. În al doilea rând, Origen a ajuns la ideea că Biserica este Regatul pământesc al lui Dumnezeu, destinat să intre pe lume, să absoarbă Imperiul Roman şi întreaga lume, să unească şi să înlocuiască diversele state laice. (132) Origen a ajuns la această opinie ca urmare a extinderii extraordinare a Bisericii şi a poziţiei puternice la care Biserica a ajuns pe vremea lui împăratului Filip Arabul. Origen a dat o nouă interpretare noţiunii creştine foarte vechi şi a folosit o concepţie platonică. (133) Această splendidă idee, care considera Biserica drept "cosmosul cosmosului" (134), a desemnat o separare complectă de la teoria generală a subiectului, determinată de considerente escatologice. Cu toate acestea, noi nu trebuie să uităm că Origen încă mai solicita o Biserică Sfântă cu adevărat şi o nouă politică. Origen separă între diversele grade de legătură cu Biserica (135) iar noi descoperim în teoria sa o

combinaţie între toate caracteristicile care, ulterior, au devenit elemente esenţiale ale concepţiei despre Biserică, cu excepţia elementului clerical. (136)
3. Noţiunile contradictorii despre Biserică, aşa cum apar la Irenaeus şi Clement, chiar şi mai mult la Tertullian şi Origen, nu trebuie să surprindă pe cine reţine că pentru nici unul din Părinţi, Biserica nu a fost subiectul unei teorii teologice. (137) Prin urmare, nimeni încă nu se gândea să pună în discuţie vechiul articol "Cred în Sfânta Biserică". În acelaşi timp, circumstanţele de moment, cu toate că nu au reuşit să afecteze credinţa Bisericii, au forţat Biserica să înţeleagă schimbarea poziţiei sale, dat fiind că Biserica a devenit o uniune bazată pe o lege definită de doctrină şi respingea tot ceea ce nu era conform acestei legi doctrinare. Identificarea acestei uniuni cu Biserica ideală era o chestiune de la sine înţeleasă. (138) Dar, era la fel de firesc de a nu lua notă teoretică despre identificare, cu excepţia cazurilor în care acest lucru era necesar, adică în polemică. În acest ultim caz, alianţa dintre credinţă şi speranţă a devenit alianţa doctrinei de credinţă. În această situaţie, Biserica era legitimizată prin posesia tradiţiei apostolice, în loc să fie legitimizată prin realizarea acestei tradiţii în suflet şi în viaţă. De la principiul astfel stabilit a urmat, în mod necesar, ideea că moştenirea apostolică pe care se baza adevărul şi legitimitatea Bisericii nu putea decât să rămână o imperfectă curte de apel, până când o autoritatea vie putea fi atribuită acestei instanţe şi până când orice posibilă cauză de conflict şi separare era rezolvată prin referinţa la această autoritate. O comunitate empirică nu poate fi guvernată de un cuvânt tradiţional scris ci poate fi guvernată numai de persoane. Legea scrisă va cauza întotdeauna conflict şi separare. Dacă există totuşi persoane care pot guverna, comunitatea poate tolera în cadrul său un mare număr de diferenţe specifice, cu condiţia ca cei de la conducere să supună interesele comunităţii faţă de propria lor ambiţie. Cu toate că Irenaeus şi Tertullian prezentau cât se poate de sincer *fides catholica* şi *ecclesia catholica* drept inseparabile (139), ei erau deja siliţi să apeleze la episcopi pentru a asigura doctrina apostolică. Conflictele legate de regula credinţei, luptele cu montanismul dar, în cel din urmă şi în primul rând, situaţia existentă în Biserică în secolul al III-lea cu privire la lumea din cadrul său, au făcut ca problema organizării să fie vitală pentru Biserică. Tertullian şi Origen s-au găsit deja confruntaţi cu pretenţiile episcopale pe care le respingeau intens şi se străduiau să facă acest lucru cu propriile lor mijloace. Din nou, episcopul de la Roma (140) a fost primul care a convertit propoziţia că episcopii sunt succesorii direcţi ai Apostolilor şi deţin acelaşi *locus magistraterii* (loc de guvernare), în cadrul teoriei care afirma că toate forţele apostolice au fost transmise episcopilor iar astfel aceştia, datorită funcţiei lor, au drepturi şi obligaţii specifice. (141) Ciprian a adăugat teoria corespunzătoare a Bisericii. Totuşi, la un punct decisiv, el nu a susţinut procesul de laicizare care a fost împlinit de Episcopul de la Roma, în favoarea catolicismului şi în favoarea existenţei ecleziastice. În a doua jumătate a secolului al III-lea, în afară de comunităţile îndepărtate, nu mai existau biserici în care singura solicitare era conservarea credinţei catolice; episcopii trebuiau să fie ascultaţi. Ideea unei Biserici episcopale organizate a devenit esenţială şi a pus în umbră semnificaţia doctrinei despre credinţă ca legătură unificatoare. *Biserica fondată pe episcopi, succesorii Apostolilor, viceregii lui Dumnezeu, este în sinea sa moştenirea Apostolilor, în virtutea acestui fundament al Bisericii*. Această idee nu s-a transformat niciodată într-o teorie rigidă în Răsărit, cu toate că realitatea cu care corespundea nu era mai puţin certă din acest punct de vedere. Fantezia că ierarhia pământească este imaginea ierarhiei cereşti era singura idee care a început să fie considerată cu sinceritatea adevărată. Pe de altă parte, circumstanţele l-au silit pe Episcopul de la Cartagina să stabilească o teorie finală. (142) Ciprian aplică la adresa Bisericii Catolice toate predicţiile şi afirmaţiile din Biblie. Pentru Ciprian, Biserica Catolică este unica instituţie pentru mântuire, în afara căreia nu există mântuire. Biserica este singura comunitate care posedă adevărata credinţă apostolică şi este o confederaţie organizată armonios. Deci, Biserica se sprijină cu totul pe episcopat, care o susţine fiindcă este continuarea funcţiei apostolice şi este înzestrată cu toată puterea Apostolilor. (143) Prin urmare, uniune oamenilor cu Biserica şi cu Hristos este realizată numai prin dependenţa obedientă faţă de episcop. O persoană poate ajunge să fie membru al Bisericii numai printr-o astfel de legătură. Uniunea Bisericii, care este un atribut la fel de important precum adevărul său, este realizată numai prin dragoste (144) şi apare, în primul rând, în uniunea episcopatului. După Ciprian, episcopatul a fost de la început nedivizat şi a continuat astfel în Biserică, pe măsura în care episcopii erau numiţi şi conduşi de Dumnezeu. Aceşti episcopi erau în relaţii frăţeşti şi fiecare episcop reprezintă întreaga semnificaţie a episcopatului. (145) Astfel, episcopii individuali nu mai trebuiau să fie consideraţi,

în primul rând, conducătorii comunităţilor lor specifice ci fundamentul unicii Biserici. Fiecare dintre prelaţi îşi păstrează dreptul independent de a reglementa circumstanţele în dioceza sa, cu condiţia să rămână în limitele asociaţiei episcopale. (146) Dar, de aici mai urmează că episcopii din aceste comunităţi întemeiate de Apostoli nu pot invoca o demnitate specială fiindcă unitatea episcopatului drept continuare a funcţiei apostolice implică egalitatea între episcopi. (147) În orice caz, tronul papal de la Roma are o importanţă deosebită fiindcă este locul primului Apostol, căruia Hristos i-a încredinţat autoritatea apostolică pentru a arăta negreşit plenitudinea perfectei unităţi dintre aceste puteri şi unitatea corespunzătoare a Bisericii care sălăşluieşte asupra lor. Mai mult de atât, încă de la originile sale istorice, Biserica aflată pe tron a devenit elementul matern şi rădăcina Bisericii Catolice, întinsă pe tot pământul. În criza gravă prin care a trecut Ciprian în propria sa dioceză, el a apelat la Biserica de la Roma astfel încât, în aparenţă, comunicarea cu Biserica de la Roma era, în sinea ei, o garanţie a adevărului. Dar, în controversa sa cu Papa Ştefan I despre botezul eretic, Ciprian a respins în mod accentuat pretenţiile lui Papa Ştefan I de a exercita drepturi speciale asupra Bisericii a urmare a succesiunii lui Petru. (148) Ciprian a plasat unitatea din Biserică dincolo de unitatea doctrinei despre credinţă dar a păstrat elementul creştin atât de mult încât, în toate declaraţiile sale, el a presupus că episcopii prezintă un comportament moral şi creştin prin conservarea acestor caracteristici în cadrul funcţiei lor iar altfel ar fi pierdut această funcţie (în special, Epistolele 65, 67, 68). Spre deosebire de alţi episcopi de la Roma, funcţia episcopală nu conferea un caracter memorabil, cu toate că alţi episcopi de la Roma, cum ar fi Calixt, au presupus acest lucru.

Marea confederaţie de Biserici, presupusă de Ciprian şi denumită de el *Biserică*, încă nu era într-adevăr împlinită. Nu se poate dovedi că această confederaţie se extindea într-o oarecare regiune, dincolo de graniţele Imperiului Roman sau măcar includea toate comunităţile ortodoxe şi comunităţile orânduite episcopal în aceste limite. Această confederaţie a început să fie pe deplin împlinită în perioada lui Constantin. Condiţiile acestei confederaţii nu au fost niciodată formulate în mod definit, cel puţin înainte de secolul IV. (149) Prin urmare, ideea unei unice Biserici exclusive, care să includă toţi creştinii, ridicată pe fundamentul episcopilor, a fost întotdeauna numai o teorie. Pe măsura în care Ciprian nu acordă importanţă ideii ci realizării acestei idei, concepţia sa dogmatică pare să fie infirmată de circumstanţele reale. (150)

Decizia despre ideea ereziei provine întotdeauna de la ideea despre Biserică. Erezia implică o aderenţă la o alegere făcută de sine, în contradicţie cu recunoaşterea unui lucru transmis şi presupune că acest lucru specific conţine apostazia. Astfel, toţi cei care se definesc creştini dar încă nu au aderat la credinţa apostolică tradiţională sunt consideraţi eretici de Hegesippus, Irenaeus, Tertullian, Clement şi Origen. De regulă, aceste doctrine sunt atribuite diavolului adică religiilor şi speculaţiilor care nu sunt creştine sau sunt o răutate intenţionată. Orice altă interpretare a originii acestor doctrine ar fi însemnat imediat că oponenţii Bisericii ar fi avut un drept la propriile lor opinii (151) iar această explicaţie nu este cu totul străină pentru Origen într-unul din argumentele sale. Astfel, fracţiunea ortodoxă este perfect consistentă prin faptul că nu atribuia nici o valoare oricărui sacrament (152) sau unor acte stimate în comuniunea lor atunci când aceste acte erau comise de eretici. (153) Aceasta era aplicare practică a propoziţiei conform căreia diavolul putea să se transforme într-un înger al luminii. (154)

Părinţii Bisericii menţionaţi încă nu au identificat pe deplin Biserica cu o instituţie organizată armonios. Din această cauză, ei nu au negat creştinismul celor care se bazează pe regula credinţei chiar şi atunci când ei ajungeau la o poziţie specifică. Noi nu avem dreptul să confirmăm că aceşti Părinţi ai Bisericii recunoşteau schismaticii ortodocşi; ei nu se aventurau să-i recunoască drept simpli eretici. (155) Dacă cineva dorea să scape de ei, se făcea un efort să li impute o oarecare deviaţie de la regula credinţei. Cu ajutorul acestui pretext, Biserica a scăpat de montanism şi monarhianism. (156) Ciprian a fost primul care a proclamat identitatea ereticilor şi a schismaticilor prin afirmaţia că creştinismul unei persoane depinde de apartenenţa sa la marea confederaţie episcopală a Bisericii. (157) Dar la Răsărit şi Apus, această teorie a lui Ciprian a început să fie stabilită prin faze imperceptibile şi, strict vorbind, acest proces nu a fost niciodată împlinit. Diferenţa dintre eretici şi schismatici a fost conservată fiindcă prevenea negarea publică a vechilor principii, era recomandată din punct de vedere politic ca anumite comunităţi

schismatice să fie tratate cu indulgenţă şi, în caz de nevoie, întotdeauna se putea dovedi erezia împotriva schismaticilor. (158)

Din momentul în care Biserica Empirică guvernată de episcopi a fost proclamată drept fundamentul religiei creştine, noi posedăm premizele fundamentale pentru concepţia că tot ceea ce a fost adoptat treptat de Biserică - toate funcţiile instituţiile şi liturgia sau, pe scurt, toate orânduirile aflate în permanentă schimbare - erau subiecte sfinte şi apostolice. Dar, curajul de a ajunge la aceste concluzii a fost limitat de faptul că anumite fragmente ale tradiţiei, cum ar fi canonul Noului Testament al Scripturii şi doctrina apostolică, au fost elevate la o înălţime inaccesibilă. În consecinţă, creştinii au acceptat lent şi cu îndoieli inferenţele despre ideea ecleziastică în direcţiile care au mai rămas. Aceste concluzii au continuat întotdeauna să se lovească de dificultăţi. Ideea că în tradiţia nescrisă, orice obicei din sfera reglementărilor exterioare, din domeniul ritualului public sau al disciplinei este la fel de apostolic ca Biblia şi credinţa, nu a reuşit niciodată să fie deplin acceptată. În acest caz, s-au produs prezumpţii complicate, incerte şi neclare.

Capitolul II - Note

1. Adjectivul *catolic* nu conţine nici un element care semnifică secularizarea Bisericii. La origine, *catolic* înseamnă creştinismul în totalitatea sa, în contrast cu congregaţii separate. Din acest motiv, *toate comunităţile* şi *Biserica universală* sunt concepţii identice. Dar, de la început exista un element dogmatic în concepţia despre Biserica universală, pe măsura în care această idee a fost concepută să fie răspândită în toată lumea de apostoli. Această idee implică convingerea că putea fi adevărat numai ceea ce putea fi descoperit peste tot în creştinism. Prin urmare, *creştinismul deplin sau universal*, *Biserica extinsă pe tot pământul* sau *Biserica adevărată* erau considerate concepţii identice. Prin această modalitate, *catolic* a devenit o concepţie semnificativă şi, în cele din urmă, a primit un conţinut dogmatic şi politic. Dat fiind că acest rezultat a fost realizat, nu este inadecvat de a vorbi despre *creştinismul pre-catolic* şi despre *creştinismul catolic*.

2. Tertullian, *On Prescription against Heretics* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 3, p. 243.

3. Vezi: Theodor von Zahn, *Glaubensregel und Taufbekenntniss in der alten Kirche*. (Leipzig: Dörffling & Franke, 1881); Epistola sobornicească a lui Iuda v. 3, v. 20; Epistle of Saint Polycarp in J. B. Lightfoot (ed.), *The Apostolic Fathers*, (London: MacMillan 1912), p. 177 [NT]. În ambele cazuri, diverse expresii nu pot fi echivalente cu "fidelitate", fiindcă credinţa este, în primul rând, canonul.Aici începe tranziţia spre o nouă interpretare a concepţiei unui standard în legătură cu credinţa. Voight a publicat a excelentă lucrare despre "canonul adevărului". Vezi: Heinrich Gisbert Voight, *Eine verschollene Urkunde des antimontanistischen Kampfes. Die Berichte des Epiphanius über die Kataphryger und Quintillianer,* (Leipzig: Richter, 1891). [NT]

4. Găsim o formula mai scurtă în *The Pastor of Hermas* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 2, pp. 3 ff.: credinţa în unicul Dumnezeu, creatorul lumii. Această formulă nu a provenit de la ceremonia baptismală. Cu toate că la început monarhia putea fi singura dogmă în sensul strict, fără îndoială că misiunea lui Isus avea un loc lângă această dogmă încă de la începuturi iar noua religie nu putea fi concepută fără acest element.

5. Nu este surprinzător că formule asemănătoare cu cele de la baptism erau folosite pentru exorcizarea demonilor. În perioada lui Iustin era un fapt stabilit că demonii erau exorcizaţi prin cuvintele "În numele lui Isus Hristos, cel care a fost crucificat sub Pontius Pilatus" dar de aici nu se poate trage concluzia că aceste formule se aflau şi în confesiunea baptismală. Semnul crucii era făcut asupra celor posedaţi de demoni. Prin urmare, era cât se poate de firesc ca aceste cuvinte să fie spuse şi nu erau preluate în mod necesar din confesiunea baptismală.

6. Aceste lucruri erau cunoscute pentru oricare creştin. Probabil că se face aluzie la aceste lucruri în Evanghelia după Luca 1:4.

7. Cel mai important rezultat realizat de Caspari în cadrul studiilor sale extinse şi precise este stabilirea terminologiei catolice. Vezi: Carl Paul Caspari, *Quellen zu Geschichte des taufsymbols,* (Kristiania 1866 - 1875), 3 v. Cf. August Hahn, *Bibliothek der Symbole und der Glaubensregelon der Apostolisher - Katholischen Kirche*, (Hildesheim: Olms, 1877, 2nd ed.)

8. Această presupunere se bazează pe faptul că declaraţii specifice ale simbolurilor catolice se află în multe scrieri creştine timpurii.

9. Cercetările care au dus la acest rezultat sunt foarte complicate şi nu pot fi detailate aici. Noi trebuie să ne limităm la observaţia că toate formulele baptismale occidentale (credinţa), pot fi depistate la romani şi că nu a existat o credinţă universală din est, în paralele cu formulele occidentale. În aceste circumstanţe, dezvoltarea catolicismului trebuie să fie atribuită Bisericii şi simbolurilor romane.

10. Acest lucru a creat tendinţa accentuată a Bisericii de a forma dogma, o mişcare pentru care Pavel a deschis deja calea. Dezvoltarea creştinismului, după cum este atestată, de exemplu, de *Didahia*, a primit un factor suplimentar în tradiţia dogmatică, care în scurtă vreme a devenit dominant. Din nou, regulile morale devin caracteristica predominantă. În cadrul acestui curent, vechea literatură creştină gnomică ajunge la o nouă perioadă de putere. Din nou, dogmatica formează numai fundalul pentru stricta reglementare a vieţii. În instrucţiunile date ca pregătire pentru botez, reglementările morale creştine erau

întotdeauna inculcate. Obligaţia de respecta reglementările morale se exprima prin renunţarea la Satan şi la faptele sale. În consecinţă, au existat formule fixe şi în aceste cazuri.
11. Vezi: Epistolele pastorale (Epistolele lui Pavel către Timotei, Epistola lui Pavel către Timotei), Epistolele lui Ioan, Epistola lui Iuda precum şi scrierile lui Ignatie, Policarp şi Iustin.
12. Vezi: Justin Martyr, *The First Apology* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 1, p. 159 ff.
13. În sursele apologetice ale lui Iustin, instanţele de apel erau în mod invariabil Vechiul Testament, cuvintele Domnului şi mesajele profeţilor. Astfel, în lucrările sale, el aproape că nu a insistat asupra altor surse împotriva ereziei. Pe de altă parte, noi nu putem invoca faptul că în lucrările sale apologetice, Tertullian nu a dezvăluit punctul său de vedere în calitate de ecleziast şi oponent al ereziei. Cu excepţia unui singur caz, Tertullian nu a discutat deloc despre eretici în aceste tratate. Iustin a discutat poziţiile ereticilor chiar şi în scrierile sale apologetice. Iustin cunoştea şi adeseori făcea referinţă la formule fixe şi, eventual, la simbolurile baptismale legate de romani sau identice cu simbolurile romane. În dialogul cu Trypho, (Justin Martyr, *Dialogue with Trypho* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 1, pp. 194, 239), Iustin introduce o clasă interimară între ereticii inspiraţi de demoni şi creştinii ortodocşi. Aceşti creştini nu sunt perfect ortodocşi pe măsura în care ei resping o doctrină importantă. Irenaeus şi Tertullian au avansat principiul conform căruia cel care încalcă legea credinţei la un anumit punct, este vinovat de încălcarea totală a legii credinţei.
14. Edwin Hatch, *Organization of the Early Christian Church*, (Oxford & Cambridge, 1881)
15. Noi putem numai să presupunem că unii dascăli din Asia Mică, contemporani cu Irenaeus şi, eventual, din perioada ulterioară, mai ales Melito, au procedat în mod asemănător şi au aderat la atitudinea exclusivă a lui Policarp.
16. În anumite fragmente, Irenaeus afirmă că bisericile din Germania, Iberia, Egipt, Libia şi Italia au aceeaşi *kerygma* (proclamare) apostolică dar "cel care dovedeşte prea multe, nu dovedeşte nimic" (*qui nimis probat, nihil probat*). Prin extravaganţa acestei expresii se poate observa că o anumită teorie dogmatică funcţiona. Această afirmaţie se bazează pe viziunea corectă conform căreia speculaţiile gnostice sunt străine de creştinism.
17. Mai trebuie accentuat că Irenaeus cunoştea bine tradiţia bisericilor din Asia Mică şi de la Roma. El s-a aflat la picioarele lui Policarp şi, în tinereţe, s-a apropiat de mulţi dintre "bătrânii" din Asia. El ştia cu certitudine că o parte dintre ei nu acceptă doctrinele gnostice şi o parte dintre ei nu ar fi procedat astfel. Confidenţa cu care Irinaeus reprezenta interpretarea sa antignostică a credinţei drept interpretare Bisericii Apostolilor provenea, fără îndoială, de la această certă colecţie istorică.
18. Cercetarea lui Caspari nu lasă loc pentru dubiul cu privire la relaţia dintre regula credinţei şi confesiunea baptismală, care nu era o acumulare provenită de la regulile fluctuante de credinţă opusă ereziei. Aceste reguli erau explicaţiile despre confesiunea baptismală. Autoritatea deplină a confesiunii în sine a fost transferată la fiecare elucidare care părea necesară, pe măsura în care explicaţia necesară era considerată ca înzestrată cu autoritate. Prin urmare, orice formulă momentană folosită pentru apărarea Bisericii şi împotriva ereziei avea deplina valoare a credinţei. Astfel, se explică faptul că, începând din vremurile lui Irenaeus, noi ne lovim de reguli de credinţă formulate foarte diferit, parţial în scrierile fiecărui autor. Totuşi, fiecare din aceste reguli este declarată *regulă a credinţei*. Zahn are dreptate atunci când afirmă în lucrarea sa menţionată mai sus că regula credinţei este confesiunea baptismală. Dar, pe măsura în care putem judeca, el nu a identificat problema Părinţilor catolici în primele generaţii, pe care ei nu o puteau ascunde. Dilema provenea de la necesitatea Bisericii pentru o credinţă apostolică, exprimată în formule permanenta dar nu interpretate, alături de o tradiţie ecleziastică încă neformulată dar care, fără îndoială, excludea cele mai jignitoare doctrine gnostice. Părinţii catolici din primele generaţii încă nu puteau să încadreze şi să formuleze această confesiune doctrinară, iar ei nici nu au încercat să facă acest lucru. Prin urmare, singura modalitate era să se afirme că o colecţie flexibilă de doctrine, care erau chiar reformulate, era un standard stabil, pe măsura în care era bazat pe o credinţă stabilă. În cele din urmă, această dilemă, despre care nu ştim cum era considerată de adversari, s-a dovedit a fi un avantaj fiindcă permitea ecleziaştilor să facă adausuri permanente la regula credinţei, cu toate că, în paralel,

continuau să afirme identitatea sa cu confesiunea baptismală. Cu toate acestea, noi trebuie să menţionăm observaţia că numai confesiunea baptismală şi alte afirmaţii stabile formau fundamentul pe care anumite reguli specifice de credinţă au fost formulate.
19. Irenaeus, *Against Heresies* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 1, p. 194, , I. 10.1, 2; cf. I. 9.1-5; I. 22.1; II. 1,1; II. 9.1; II. 28.1; II. 32,3,4; III. 1-4; III. 11,101; 12.9, 15.1, 18.3, 24.1; IV. 1.2; IV. 9,2; IV. 20.6; IV. 33.7. [În original, fragmentele citate includ argumente şi detalii suplimentare - NT]
20. *Ibid*. I. 31,3
21. Această expresie nu există la Irenaeus, dar este foarte obişnuită la Tertullian.
22. Tertullian, *On Prescription against Heretics* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 3, XIII, p. 249
23. *Ibid*.: "Hristos a învăţat această regulă care nu creează la noi nici un fel de întrebări în afară de întrebările introduse de eretici, care îi fac să fie eretici."
24. *Ibid*. XIV, pp. 249 - 250 ("Curiozitatea nu trebuie să treacă de regula credinţei")
25. *Ibid*. XXI, p. 252, *Ibid*. XXXII, p. 258. Tertullian considera confesiunea baptismală drept identică cu *regula fidei*. În tratatul său *De spectaculis*, Tertullian confesiunea baptismală drept *lex* (lege): *Ibid*. *De Spectaculis* IV, p. 81. Tertullian denumeşte *regula fidei* drept *sacramentum* (jurământ militar) în *Ibid*. *Ad Martyras*, III p. 694, *On Idolatry*, p. 64, *De Corona* II, p. 94, *Scorpiace* p. 633.
26. *Ibid*. *On Presciption against Heretics*, I, 13, p. 249; *Ibid*, *Against Praxeas*, p. 607. Tertullian, *On the Veiling of Virgins* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 4, p. 27 ff.
27. *Ibid*. *On Presciption against Heretics*, I, 13, p. 249
28. *Ibid*.
29. *Ibid*.
30. *Ibid*.
31. *Ibid*.
32. *Ibid*, *Against Praxeas*, II, p. 598
33. Noi nu trebuie să discutăm aici dacă şi cum modelul şcolilor filozofice a fost adoptat ca standard. Noi ne putem referi la faptul că, începând din mijlocul secolului al II-lea, apologeţii, adică filozofii creştini, au exercitat o influenţă foarte mare asupra vechilor Părinţi ai Bisericii. Totuşi, nu putem afirma că *A doua Epistolă sobornicească a lui Ioan* 7 - 11 dovedeşte că practica lor este foarte veche. Acest fragment dovedeşte numai că această practică a avut faze preparatoare dar rezumatul formulat al credinţei este căutat acolo în zadar.
34. Aici se află defectul, chiar dacă legea credinţei coincidea perfect cu tradiţia ceea mai timpurie. În propriul său stil, Tertullian a ştiut să se apere de acest defect, dar atitudine sa nu este tipică.
35. Hegessipus, care a fost la Roma în mijlocul secolului al II-lea, a stabilit deja regula de credinţă apostolică drept standard, după cum reiese din descripţia lucrărilor sale. Vezi, Eusebius, *op. cit*. IV. Hegesippus considera că unitatea Bisericii depinde de doctrina corectă.
36. Autorul menţionează discuţia sa cu teologul Caspari. Expresia "Canonul ecleziastic" înseamnă totalul credinţei catolice şi al normei catolice de comportament. [NT]
37. Clement of Alexandria, *The Writings of Clement of Alexandria*, (trans. W. Wilson) (Edinburgh: T. & T. Clark, 1867) v. 2, p. 302 ff, p. 406, ff.
38. În scrierile lui Clement din Alexandria, nu descoperim nici ceea mai slabă urmă a confesiunii baptizamale legată de confesiunea romană, doar dacă recunoaştem astfel expresia "Dumnezeu Atotputernic". Dumnezeu este descris astfel peste tot iar acest lucru nu caracterizează confesiunea baptismală.
39. Autorul menţionează aici foarte multe citate din scrierile lui Clement despre "canonul ecleziastic" şi alte expresii derivate. În aparenţă, Clement nu a identificat canonul ecleziastic cu o confesiune asemănătoare sau identică cu canonul roman. [NT]
40. Origen, *De Principiis* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 4, pp. 239 - 241.

41. Acest lucru poate fi dovedit cu privire la canonul Noului Testament. Foarte importantă este declaraţia lui Eusebius, *op. cit.*, VI, 14 p. 261 conform căreia Origen spune singur că a fost la Roma pe vremea lui Papa Zefirin fiindcă dorea să cunoască Biserica antică a romanilor. (Continuarea acestei note a autorului este incertă - NT)
42. Comunităţile apostolice din Est încă nu cunoşteau regula de credinţă în sensul apusean.
43. Sfârşitul primei omilii a lui Aphraates ne arată cât de simplă, antică şi originală mai era această confesiune în districtele de la începutul secolului al IV-lea. Pe de altă parte, existau comunităţi la răsărit în care confesiunea era puternic influenţată de teologie.
44. Atunci când Ciprian vorbeşte despre legea unică susţinută de toată Biserica Catolică (Vezi: Saint Cyprian, *Letters*, (transl. Sister Rose Bernard Donna) (Washington: The Catholic University of America Press, 1964), Letter 69.7, p. 249) şi despre un singur simbol cu care administrează baptismul, cuvintele sale au mai multă importanţă decât afirmaţia lui Irenaeus, după care confesiunea expusă de el este regula conducătoare în toate Bisericile. Pe vremea lui Ciprian, contactul dintre majoritatea comunităţilor era reglementat astfel că era oarecum cunoscută într-adevăr starea lucrurilor din fiecare comunitate. În continuare, va fi elaborată examinarea mai detailată a ultimei faze din dezvoltarea confesiunii de credinţă în decursul acestei perioade, atunci când confesiunile apostolice au fost interpretate conform teologiei lui Origen.
45. Vezi lucrări despre istoria canonului: K.A. Credner, *Geschichte des neutestamentlischen Kanon*, (Berlin: Reimer, 1860); A.B.C. Hilgenfeld, *Der Kanon und die Kritik der Neuen Testaments in ihrer geschichlichen Ausbilding und Gestaltung*, (Halle: Pfeffer, 1863); H. J. Holtzmann, *Die Entstehung des Neuen Testaments*, (Tűbingen: Mohr, 1911); P.W. Schmiedel, *The Johannine Writings*, (London: Black, 1908); B.F.Westcott, *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament*, (London: MacMillan, 1875); B.Weiss, *Die Religion des Neuen Testaments*, (Berlin: Cotto, 1903, 1908); E. Reuss, *Die Geschichte der Heiligen Schriften Neuen Testaments*, (Braunschweig: Schwerschke, 1874) [NT]. Autorul menţionează că el tratează în continuare numai anumite aspecte şi nu toată istoria despre creaţia canonului.
46. "Sfânt" nu este întotdeauna echivalent cu posesia autorităţii absolute. Există diferite etape şi grade de sanctificare.
47. Autorul doreşte să stabilească următoarele principii pentru critica Noului Testament. 1. Toată opera şi nu scrierile individuale ne-au fost înmânate. Astfel, dacă apar dificultăţi, noi nu trebuie să cercetăm dacă titlul şi cadrul istoric al unei scrieri sunt originale. Noi trebuie să cercetăm dacă acestea sunt documentele originale sau au fost adăugate atunci când au fost incluse în entitate. Acest lucru ne conferă dreptul de a presupune interpolări în text din perioada în care textul a fost inclus în canon, dar acest drept trebuie să fie folosit cu grijă. 2. Critica tendenţioasă a lui B. Baur a devenit discreditată. Prin urmare, noi trebuie să ne eliberăm de pedanteria şi despicarea firului de păr care erau rezultatele provenite ulterior. Datorită presupunerilor eronate ale şcolii de critici de la Tűbingen, o examinare suspicioasă a textelor era justificabilă şi obligatorie la ei. 3. Dificultăţile specifice cu privire la data unui document nu trebuie să aibă ca rezultat impunerea unei suspiciuni despre un document atunci când alţi factori importanţi favorizează acest document. Motivul este că atunci când sunt tratate scrieri care nu au sau aproape că nu au o literatură acompaniatoare, este imposibil să nu apară dificultăţi de acest gen. 4. Condiţiile creştinismului timpuriu, până la începutul secolului al II-lea, nu favorizau falsuri literare sau interpolări în favoarea unui anumit curent. 5. Trebuie să reţinem că de la moartea lui Nero până la vremurile lui Traian, foarte puţin este cunoscut despre istoria Bisericii, cu excepţia faptului că, spre sfârşitul acestei perioade, creştinismul s-a extins în mod surprinzător şi s-a consolidat puternic.
48. Elementul nou se află, în primul rând, în ideea în sine. În al doilea rând, noutatea se află în forma în care a fost prelucrată, pe măsură în care Marcion ar fi acceptat numai autoritatea unei unici Evanghelii pentru excluderea restului. El a mai adăugat epistolele pauline care, la origini, aveau numai puţin în comun cu concepţia de tradiţie apostolică doctrinară a Bisericii.
49. Se poate înţelege cu uşurinţă că unde exista o critică a Vechiului Testament, epistolele pauline care circulau în Biserică erau aduse pe primul plan. În epoca bizantină, adepţii maniheismului au procedat la fel.

50. Autorul menţionează aici patru surse care sprijină teza inversă. În acelaşi timp, autorul critică fiecare din sursele menţionate astfel că, în cele din urmă, poziţia sa este nedefinită. [NT]
51. Autorul menţinează ca instructivă pentru subiectul său expresia "*Libri et Epistolae Pauli viri iusti*". Cf. J. A. Robinson, *Contributions to the Biblical and Patristic Literature*, (Cambridge: University Press, 1891). Această lucrare excepţională tratează influenţa reciprocă dintre iudaism şi creştinism, inclusiv sinteza textelor docte şi a rugăciunilor. [NT]
52. Cu toate că citează cuvintele Apostolilor Ioan şi Pavel, gnosticii plasează rostirile Domnului la o înălţime inaccesibilă.
53. *The First Apology of Justin*, *op. cit*., 67, p. 185
54. *The Pastor of Hermas*, *op. cit*., II, 4, p. 12
55. Epistola a Doua a lui Pavel către Timotei 3:16 [NT]
56. Istoria despre colecţionarea epistolelor pauline poate fi plasată în secolul I. (1 Clement 46 *op. cit*. şi alte fragmente asemănătoare). Din Epistola lui Policarp *op .cit*. reiese că el poseda toate Epistolele pauline precum şi *Întâia epistolă sobornicească a lui Petru*, *Întâia epistolă sobornicească a lui Ioan*, Epistola lui Clement *op. cit*. şi Evangheliile. Se pare că Policarp a avut acces la aproape toate scrierile care, ulterior, au fost incluse în canonul recunoscut. Policarp adaugă titlul de *Donator* la scrierile pe care el le considera cunoscute (Polycarp, *op. cit*. I, 38, IV 1, V 1). Ignatius se prezintă drept cunoscător al scrierilor care au fost unite ulterior sub forma Noului Testament. Din scrierile lui Clement constatăm că la Alexandria exista o mare colecţie de scrieri creştine, unde erau folosite şi onorate.
57. Este foarte probabil ca Iustin să fi folosit Evanghelia lui Petru printre *Memorii*.
58. Autorul menţionează că Zahn a exprimat o opinie diferită faţă de opinia sa în legătura cu *Diatessaron*-ul lui Tatian.
59. Sabelienii, populaţia din centrul şi sudul Italiei, mai foloseau în secolul al III-lea Evanghelia elenă a egiptenilor, ceea ce dovedeşte autoritatea importantă pe care o avea această Evanghelie în antichitatea creştină.
60. Eusebius, *op. cit*., IV, 29.5
61. În multe regiuni, numai canonul Evangheliei a apărut la început. În alte regiuni, canonul Evangheliei a ocupat o poziţie mai proeminentă faţă de alte scrieri canonice.
62. Eusebius, *op. cit*., II, 26.13
63. Încă de la început, epistolele pastorale aveau un loc permanent în canon ceea ce dovedeşte că nu au putut proveni cu mult înainte de anul 180 AD. În orice caz, este importantă declaraţia lui Clement conform căreia ereticii resping Epistolele lui Pavel către Timotei. Acest epistole nu au fost la dispoziţia Bisericii până în mijlocul secolului al II-lea.
64. Ideea că Biserica ar fi compilat Noul Testament nu era, sub nici o formă, o jignire pentru Bătrânii Părinţi ai Bisericii. Irenaeus şi Tertullian considerau Noul Testament drept o compilaţie deja existentă.
65. În scrierile lui Tertullian şi Irenaeus pot fi găsite multe dovezi pentru aceste chestiuni. Tertullian încă nu face o interpretare foarte alegorică în expunerea Evangheliilor, în contradicţie cu Ptolomeu gnosticul, despre el crede că greşeşte. Ptolomeu prezintă o exegeză care nu este esenţial diferită de ceea a valentinienilor. Din tratatul lui Tertullian *De idolatria* reiese că autoritatea Noului Testament era folosită încă de atunci pentru a rezolva toate chestiunile.
66. Autorul afirmă că nu poate aborda aici chestiunea despre contribuţia "fragmentului lui Muratori" în formarea canonului.
67. Termenul "canon" în sensul de "colecţie" poate fi demonstrat în scrierile lui Anastasie (cca. 365 AD) şi în canonul nr. 59 al Conciliului de la Laodicea din cca. 363 AD). [Vezi: Athanasius, *From Letter 39 for 367* in Ph. Schaff & W. Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers* (Peabody, Mass: Hendrickson, 1892, 2004), v. 4 *Athanasius Select Works and Letters*, p. 551 ff.; *Canon LIX of the Synod of Laodicea* in Ph. Schaff & W. Wace (eds.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass: Hendrickson, 1900, 2004), v. 14, p. 158; [NT]. Nu este sigur că acest termen a fost folosit de Origen. Termenul "canon" nu a fost aplicat în Noul Testament până în secolul al IV-lea. Denumirea "Noul Testament" este menţionată pentru prima oară în lucrările lui Melito şi Tertullian. Ceea mai obişnuită denumire este "Sfânta Scriptură". Datorită principalelor scrieri componente, colecţia este denumită "Scrieri Evanghelice şi

Apostolice". (Vezi: Tertullian *On Baptism* XV in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 3, p. 669, 677). Denumirea "Scrierile Domnului" există din perioada foarte timpurie. Această deniumire a fost folosită pentru Evanghelii în vremurile în care nu exista "Canonul". Cu diferite ocazii, acest termen a fost transferat la toate scrierile din compilaţie şi toată compilaţia a fost numită după autori o colecţie de scrieri apostolice, după cum scrierile din Vechiul Testament erau denumite împreună "scrierile profeţilor". În acest moment, Vechiul Testament (scrierile profeţilor) şi Noul Testament (scrierile apostolilor) erau concepute drept modalităţile scrise pentru revelaţia lui Dumnezeu. Această entitate a devenit excepţional de importantă, a creat noi speculaţii despre unica demnitate a Apostolilor şi a îndepărtat vechea locaţie a Apostolilor şi a Profeţilor (adică, a profeţilor creştini). Prin această evoluţie, noi putem evalua schimbările revoluţionare ale acelor vremuri. Noua compilaţie a fost denumită şi "Scrierile Bisericii", spre deosebire de Vechiul Testament şi de scrierile ereticilor. Această expresie şi amplificările sale ne arată că Biserica a fost ceea care a ales aceste scrieri.

68. Aici se află diferenţa între Irenaeus şi Tertullian. Irenaeus purta dispute cu ereticii despre interpretarea scrierilor; Tertullian interzicea astfel de dispute, cu toate că l-a citit pe Irenaeus. Prin urmare, Tertullian nu a putut considera că străduinţele lui Irenaeus au fost reuşite.

69. Este indicat ca cititorul să reţină diversele recenzii ale Evangheliilor şi argumentele lui Dionisie din Corint. Vezi: Eusebius, *op. cit.*, IV 23.11-12

70. Având în vedere începutul şi sfârşitul multor scrieri din Noul Testament, este foarte probabil ca textul acestor scrieri să fi fost revizuit. În legătură cu Evangheliile, acest lucru reiese din comparaţia între textul canonic şi citatele din perioada în care nu exista un canon. Dar, mult mai importantă este percepţia faptului că, în decursul secolului al II-lea, o serie de scrieri care au circulat anonim sau cu numele unui autor necunoscut, erau atribuit uni apostol, fiind puţin modificate în funcţie de acest lucru. Întrebarea este în ce circumstanţe şi în ce moment cronologic s-a petrecut acest lucru: la începutul secolului al II-lea sau imediat înainte de formarea canonului. Această chestiune este obscură aproape în fiecare caz. Este incontestabil faptul în sine, despre care, din nefericire, încă se ştie atât de puţin. De exemplu: 1) În aparenţă, Marcion nu cunoştea Evanghelia după Luca după această denumire. Această scriere a primit ulterior titlul *Evanghelia după Luca*. 2) Datorită conţinuturilor lor, Evangheliile canonice ale lui Matei şi Marcu nu pretind că provin de la aceste persoane; aceste scrieri au fost considerate apostolice ulterior. 3) Aşa-numita *Epistola lui Barnaba* a fost atribuită prin tradiţie apostolului Barnaba. 4) Scrierea lui Hermas (*Păstorul lui Hermas* sau *Apocalipsa lui Hermas* op. cit.) a fost legată prin tradiţie de un anumit Hermas. (Vezi: Epistola lui Pavel către Romani 16:14). 5) Acelaşi lucru s-a petrecut cu Epistola lui Clement (Epistola lui Pavel către Filipeni 4:3). 6) Epistola lui Pavel către Evrei a fost la origine o scriere a unui autor anonim sau o scriere a lui Barnaba care a transformat-o într-o scriere a Apostolului Pavel sau a fost emisă astfel. 7) Epistola sobornicească a lui Iacov, care era la origine mesajul unui profet creştin timpuriu sau o compilaţie de mesaje sfinte antice, a primit în aparenţa numele lui Iacov în tradiţie. 8) Întâia epistolă sobornicească a lui Petru, care pare să fi fost scrisă un urmaş anonim al lui Pavel, a primit de la început prima sa denumire din tradiţie. Probabil că acelaşi lucru este corect şi despre Epistola sobornicească a lui Iuda. Chiar şi în perioada ulterioară, tradiţia funcţiona în mod similar. Criticii literaturii creştine timpurii şi-au creat probleme insolubile fiindcă nu au perceput corect funcţia tradiţiei. În loc să pună întrebarea dacă tradiţia este credibilă, ei se luptă întotdeauna cu dilema "autentic sau fals ?" şi nu pot demonstra nici una din eventualităţi.

71. Din punctul de vedere al scopului şi al conţinutului său, această scriere este la ceea mai mare distanţă de invocaţia de a fi o parte din colecţia scrierilor sfinte. Prin urmare, pe măsura în care cunoaştem acest lucru, acceptarea sa în canon nu are o istorie preliminară.

72. Probe interne şi externe (recunoaşterea caracteristicilor apostolice, cazul gnosticilor) au silit populaţia să accepte Epistolele lui Pavel Dar, din punctul de vedere catolic, un canon care conţinea numai cele patru Evanghelii şi Epistolele lui Pavel ar fi fost, în cel mai bun caz, două ramuri fără structura centrală, iar astfel ar fi fost parţial şi impracticabil. Noul element era introducerea cutezătoare a unei scrieri (dacă totul nu este înşelător) care, până în acel moment, a fost folosită numai în particular. Aici era vorba despre Actele Apostolilor, pe care unii le asociau cu o Epistolă a lui Petru şi cu o Epistolă a lui Ioan iar alţii o

asociau cu o Epistolă a lui Iuda, cu cele două Epistole ale lui Ioan şi altele. În acest moment, aceste scrieri erau considerate: 1) scrieri ale Domnului, considerate simultan drept *Memorii* ale unor anumiţi Apostoli; 2) o carte care conţinea faptele şi predicile tuturor Apostolilor care acordau legitimitate istorică lui Pavel şi, în acelaşi timp, făceau aluzii pentru explicaţia fragmentelor dificile din Epistola sa; 3) Epistolele pauline au crescut prin compilaţia Epistolelor Pastorale, documente care "au fost sanctificate prin hirotonirea disciplinei ecleziastice" ("*in ordinatione ecclesiasticæ disciplinæ sanctificatæ errant* "). Astfel, aceste documente sunt esenţiale pentru înţelegerea canonului catolic şi, în acelaşi timp, demonstrează noutatea sa. Noua colecţie avea legătura sa de coeziune, elementul său catolic (tradiţia apostolică) şi îndrumătorul pentru expunerea sa. Faptul că scrierea *Faptele Apostolilor* şi-a găsit locul în canon, în lipsa unui element mai bun (*faute de mieux*) este evident prin termenii extravaganţi, care nu toţi sunt potriviţi acestei scrieri. Includerea scrierii *Faptele Apostolilor* a fost imediat aclamată. Scrierea *Faptele Apostolilor* a fost introdusă în locul unei lucrări care ar fi trebuit să conţină învăţătura şi faptele misionare ale celor Doisprezece Apostoli, dar o astfel de scriere nu exista. Prima dovadă despre această lucrare se află în fragmentul lui Muratori, la Irenaeus şi Tertullian. În fragmentul lui Muratori este menţionat că scrierile Apostolilor sunt supuse unei singure scrieri sancte. Irenaeus scrie că Luca nu a fost numai un acuzator ci şi un coleg al Apostolilor şi mai ales al lui Pavel. (Irenaeus, *op. cit*., III, 14.1, p. 437 ff. [Acest citat este incert- NT]). În lucrările sale *The Prescription against Heretics*, *op cit*. v. III, p, 243 ff. şi *The Five Books against Marcion,* in *op. cit*., v. III p. 269 ff., Tertullian a folosit şi mai mult *Faptele Apostolilor* ca scriere anti-marcionită din canon. Aici se poate constata din ce cauză scrierea *Faptele Apostolilor* a fost admisă în această colecţie şi folosită împotriva lui Pavel. Ideea fundamentală a lui Tertullian este că cine nu recunoaşte *Faptele Apostolilor* nu are dreptul să-l recunoască pe Pavel iar elevarea sa la poziţia autoritară este un act fără istoricitate şi un fanatism neîntemeiat. Dacă *Învăţătura clor doisprezece Apostoli* a fost necesară ca autoritate în perioada anterioară, o scriere care să conţină această autoritate era necesară în perioada ulterioară. Singura lucrare existentă de acest gen era ceea a aşa-numitului Luca, unde scrie: " Cei care nu acceptă Faptele Apostolilor și nici nu pot fi Duhuri Sfinte, care încă nu pot recunoaște că Duhul Sfânt a fost trimis celor care îi urmează dar nu spun că apără Biserica, nu trebuie să dovedească când și cui dintre ei a fost instituit acest lucru la începuturi." [Autorul nu menţionează sursa citatului său - NT]. Majoritatea ereticilor au rămas îndărătnici. *Faptele Apostolilor* nu au fost recunoscute de adepţii lui Marcion, Sevir (Severus) şi Mani. Într-o oarecare măsură, ei au replicat prin enunţarea unor alte istorii ale Apostolilor, în contradicţie cu *Faptele Apostolilor*, aşa cum au procedat mai târziu fracţiuni de ebioniţi şi de marcioniţi. Dar, Biserica era şi ea fermă. Cel mai surprinzător fenomen din istoria formării canonului este că această carte din vremurile târzii îşi atribuie un loc în colecţie chiar din momentul în care a apărut, exact la fel ca cele patru Evanghelii, cu toate că poziţia sa era în schimbare. La Clement din Alexandria, cartea este, în mare măsură, pe fundal, eventual la acelaşi nivel cu *Predica lui Petru*. Clement nu poseda Noul Testament, în sensul strict al noţiunii. De la început, *Faptele Apostolilor* s-au aflat pe locul deţinut în ziua de azi, adică imediat după Evanghelii. Grupul de epistole catolice, care erau creaţia paralelă, a deţinut un loc mult mai îndoielnic faţă de *Faptele Apostolilor* iar această chestiune nu a fost cu adevărat rezolvată. Nucleul se află, probabil, în cele două Epistole ale lui Ioan (*Întâia Epistolă sobornicească a lui Ioan* şi *A Treia Epistolă a lui Ioan*), care şi-au câştigat demnitatea alături de *Epistola lui Iuda*. Eventual. Aceste scrieri au produs impulsul de a crea un grup de naraţiuni despre cei Doisprezece Apostoli sin scrierile anonime ale vechilor apostoli, profeţi şi învăţători. Epistola lui Petru lipseşte în fragmentul lui Muratori iar noi încă nu găsim grupul de scrieri legat de *Faptele Apostolilor*. *Epistola sobornicească a lui Iuda*, cele două *Epistole ale lui Ioan*, *Pildele lui Solomon*, *Apocalipsa lui Ioan* şi *Apocalipsa lui Petru* formează încheierea nesimetrică a celui mai vechi catalog al canonului. Dar, toate scrierile identice provenite de la Iuda, Ioan şi Petru se afla aici una lângă alta. Astfel, noi avem o pregătire pentru ordinea din viitor, executată într-un mod diferit dar similar de Irenaeus şi prejudiciat de Tertullian. Epistolele originale ale lui Pavel par să fie incluse de *Faptele Apostolilor* şi de Epistolele catolice iar pe de altă parte de Epistolele Pastorale care sunt şi ele *catolice* în stilul lor. Acesta este specificul *catolic* (i.e universal - NT) al Noului Testament, confirmat prin prin utilizarea sa ceea mai timpurie (la Irenaeus şi Tertullian). Afirmaţia de mai sus despre *Faptele Apostolilor*

drept o scriere târzie a fost făcută în comparaţie cu canonul. *Faptele Apostolilor* în sine sunt o scriere veche şi, în mare măsură, credibilă.
73. Fără îndoială, cu greu elementul nou putea să nu fie resimţit. Aici funcţionau cauze similare cu cele din regula apostolică a credinţei. În primul caz, scrierile citite în Biserică erau fundamentul; în al doilea caz, aceste scrieri erau confesiunea baptismală. O mare diferenţa constă în faptul că, fiind deja stabilită, confesiunea baptismală îşi permitea un standard flexibil, care era considerat un standard stabil iar astfel era foarte practic. Pe de altă parte şi în acelaşi timp, grupul nedefinit de scrieri citite în Biserică până în acest moment a fost redus la o colecţie care nu putea fi extinsă sau diminuată.
74. La începuturi, adică în jurul anului 180, Evangheliile şi Epistolele lui Pavel aveau o autoritate egală, în practică şi în teorie. Denumirea *Noul Testament* nu exista încă la Irinaeus şi constatăm că Irinaeus nu expune o idee precisă despre conţinut.
75. Lucrarea lui Irinaeus conţine multe dovezi despre dificultăţile pe care el le-a descoperit în multe fragmente din Epistolele lui Pavel, utilizate ca surse aproape unice ale doctrinei de către Marcion, Tatian şi teologii din şcoala lui Valentinus. Desigur, aceste dificultăţi au continuat să fie resimţite în perioada următoare.
76. Apollinaris Claudius considera deja că orice contradicţie între cele patru Evanghelii este imposibilă.
77. Vezi şi Clement of Alexandria, *Stromata*, *op. cit*., v. II, p. 139 ff; Origen, *De principiis*, *op. cit*.
78. Biserica de la Roma, în scrisoarea sa către Biserica de la Corint, desemnează cuvintele sale drept cuvintele lui Dumnezeu. Vezi: A. Mendies (ed.), *The Ante-Nicene Fathers*. *The Writings of the Fathers Down to AD 325*, (NY: Scribner, 1906) v. 9, 1 Clement 59:1 p. 247, 1 Clement 63:2, p. 248. [Autorul menţionează aici epistolele lui Clement din Alexandria - NT]
79. Tertullian, *On Exhortation to Chastity* ch. 4 in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 4, pp. 53 - 53; Clement of Alexandria, *Stromata* IV in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 2, p. 443. Fără îndoială, reuşita canonului menţionată aici era o binecuvântare. Ca rezultat al entuziasmului, creştinismul era periclitat de o totală corupţie. Indiferent cât de străine erau de spiritul creştin, obiecte şi idei ostile creştinismului puteau obţine un adăpost sub protecţia creştinismului. Îndepărtarea acestui pericol, prevenit într-o anumită măsură de canon, era însoţită de mari dezavantaje, pe măsura în care credincioşii erau îndreptaţi pe cale legală spre noua carte iar scrierile din această nouă carte erau de la început cu totul umbrite de presupunerea că aceste scrieri erau inspirate şi solicitate de o *expositio legitima*.
80. Tertullian, *On Modesty* (*De Pudicitia*) XXI in *op. cit.,* v. 4, pp. 98 - 99.
81. Tertullian, *On the Veiling of Virgins* IV in *op. cit*. p. 29, *On Modesty* (*De Pudicitia*) XII in *op. cit.,* pp. 85 - 86, *On Fasting* XV *op. cit*., p. 102 ff, On the Resurrection of the Flesh, XXIV, in *op. cit*., v. 3, pp. 545 ff.
82. De regulă, era evitată desemnarea direct a "profeţilor". Conflictul cu montanismul a făcut ca această evitare să fie oportună.
83. Cf. afirmaţiile făcute de autorul fragmentului lui Muratori despre *Păstorul lui Hermas*.
84. Acest lucru a creat ceea mai decisivă ruptură cu tradiţia. La început, estimarea Apocalipselor ar fi trebuit să rămână o chestiune deschisă. Pentru mult timp, în Apus, soarta acestor scrieri a rămas nedecisă dar, în foarte scurt timp, s-a decis că aceste scrieri nu puteau invoca recunoaşterea publică în Biserică fiindcă autorii lor nu aveau plenitudinea spiritului care aparţinea numai Apostolilor.
85. Irenaeus şi Tertullian considerau că o scriere trebuie să fie considerată drept canonică numai dacă a fost scrisă de Apostoli. Tertullian a susţinut că scrierile apostolice aparţin Bisericii fiindcă numai Biserica poseda *regula* credinţei. (Vezi: Tertullian, *On prescription against Heretics* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 3, p. 261).
86. Fragmentul lui Serapion, citat de Eusebius, este interesant datorită faptului că denotă progresul creat în această perioadă prin formarea canonului din Antiohia şi prin desemnarea obiectivelor care mai trebuiau să fie împlinite.

87. Theophilus, *Theophilus to Autolycus* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 2, p. 85 ff. [NT]
88. Vezi: *Ibid.* II 9, II 22 (pp. 97, 103), III 12, 13, 14 (pp. 114 - 115)
89. Scrierile lui Clement nu au fost cercetate suficient. Autorul menţionează numai ca indice bibliografic un mare număr de citate din *Stromata*. Vezi: Clement of Alexandria, *The Stromata or Miscellanies* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 2, p. 299 ff. [NT]
90. Chiar şi epicureul Metrododorus a emis câteva cuvinte cu inspiraţie divină. *Stromata* V, 14, *ibid.*, p. 475. Pe de altă parte, Homer a fost poet împotriva voinţei sale. Clement of Alexandria, *The Instructor* I, 6 in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 2, p. 215 ff.
91. În *The Instructor*, Epistolele sunt citate de regulă drept "scrieri".
92. Clement nu ilustrează aproape deloc caracterul parabolic al Sfintelor Scrieri prin citarea Epistolelor. În acest context, Clement foloseşte Vechiul Testament şi Evangheliile.
93. Clement a criticat (*The Instructor* II, 10 in *op. cit.* p. 259 ff., *Stromata* II, 15 in *op. cit* p. 361 ff.) o interpretare făcută de autorul Epistolei lui Barnaba, cu toate că îl denumeşte pe Barnaba *Apostol*.
94. Putem include în această categorie şi *Faptele Apostolilor*, eventual folosite ca predică.
95. Cei "şaptezeci de apostoli" erau consideraţi şi Apostoli. În această categorie au fost incluşi autori în legătură cu care nu exista nici o garanţie a autorităţii lor. Cu alte cuvinte, scrieri care erau considerate valoroase şi care puteau să fie caracterizate drept apostolice, dintr-un motiv sau altul, într-un sens mai redus, erau atribuite unor autori în legătură cu care nu exista nici un motiv de a nega faptul că sunt Apostoli, în sensul mai inclusiv. Această noţiune mai inclusivă a conceptului "apostolic" nu era o inovaţie.
96. Formarea canonului de la Alexandria trebuie să fi avut o oarecare legătură cu formarea canonului în Asia Mică şi la Roma. Acest lucru este demonstrat prin recunoaşterea cele patru Evanghelii în fiecare Biserică şi admiterea celor treisprezece Epistole Pauline. Noi am vedea lucrurile mai clar aici dacă ar exista o certitudine în lucrările lui Clement cu privire la ordinea scrierilor sancte. Dar, încercarea de a stabili o astfel de ordine este dubioasă: canonul Noului Testament al lui Clement nu era încă stabilit.
97. În întreaga istorie a Bisericii, nu poate fi menţionat un act mai important ca formarea antologiei apostolice şi considerarea sa ca egală cu Vechiul Testament.
98. Istoria scrierilor creştine timpurii din Biserică, care nu au fost admise definitiv în Noul Testament, este instructivă cu privire la acest subiect. Se poate afirma că soarta unor anumite scrieri a fost tragică, chiar şi atunci când aceste scrieri nu au fost categorisite ca falsuri, în sensul deplin al termenului.
99. Despre supunerea Vechiului Testament faţă de Noul Testament şi supunerea profeţilor faţă de Apostoli, vezi Novatian, *A Treatise of Novatian Concerning the Trinity*, ch. 29 in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1886, 2004), v. 5, pp. 640 - 641. [NT]
100. Acest lucru poate fi constatat la vechii Părinţi ai Bisericii Catolice dar este evident, eventual, la Origen. Subordonarea revelaţiei din Vechiul Testament faţă de revelaţia creştină din Noul Testament nu este un simplu rezultat cauzat de crearea Noului Testament şi poate fi explicat prin alte cauze. Dacă Noul Testament nu ar fi fost format, Biserica ar fi obţinut, eventual, un Vechi Testament creştin, cu numeroase interpolări. Crearea Noului Testament a prezervat puritatea Vechiului Testament fiindcă a îndepărtat necesitatea de violenţă asupra Vechiului Testament în interesul creştinismului.
101. Într-o anumită măsură, Noul Testament deranjează şi previne tendinţa de rezumare a credinţei şi reducerea ei la conţinutul său cel mai esenţial. Adeseori, Noul Testament se plasează în locul unei unităţi a sistemului şi în locul unei credinţe armonioasă şi deplină. Prin urmare, regula credinţei este necesară ca principiu îndrumător. Chiar şi o regulă a credinţei care nu este perfectă este preferabilă unei simple credinţe întâmplătoare în Biblie.
102. În orice caz, noi nu trebuie să atribuim această idee unei necredinţe conştiente. Irenaeus şi Tertullian dau o mărturie determinată împotriva acestei idei. Noi trebuie să atribuim această idee confesiunii că Noul Testament nu putea fi utilizat în mod efectiv în argumentele cu oamenii educaţi necreştini şi în

argumentele cu ereticii. Aceste scrieri nu puteau să aibă vreo importanţă la oamenii educaţi necreştini. Ereticii interpretau aceste scrieri conform altor reguli. Nici măcar propunerea unor anumiţi Părinţi ai Bisericii de a infirma opiniile marcioniţilor prin propriul lor canon, sub nici o formă nu trebuie să fie atribuită unei oarecare incertitudini din partea lor cu privire la autoritatea canonului bisericesc al Scripturii. Noi mai trebuie să adăugăm că extraordinara dificultate resimţită la început de creştini de a concepe Epistolele Pauline drept analogice şi echivalente ca valoare cu Geneza sau cu profeţii apare uneori în terminologie chiar şi secolul al III-lea, pe măsura în care termenul "Scrieri Divine" continua să fie aplicat m frecvent cu privire la Vechiul Testament, în comparaţie cu fragmente din Noul Testament.
103. Marcion a fost singurul care nu a pretins să-şi dovedească creştinismul din tradiţie. Mai curând, Marcion a plasat creştinismul în contradicţie cu tradiţia. Această infirmare a lui Marcion este în conformitate cu renunţul său la dovada apologetică. În mod contradictoriu, în Biserică, proba apologetică şi dovada din tradiţie invocate împotriva ereticilor, erau puternic legate. În primul caz, adevărul creştinismului a fost arătat prin dovada că exista în ceea mai veche religie. În cel de-al doilea caz, adevărul creştinităţii ecleziastice a fost stabilit din teza că este cel mai vechi creştinism, adică creştinismul Apostolilor.
104. Tertullian, *On Prescription against Heretics* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 3, ch. 20-21, 32, pp. 251-252, 258.
105. Irenaeus şi Tertullian susţin această teorie care era la fel de veche ca "Sfânta Biserică" şi "Inspiraţia". Numai din acest motiv între Bisericile întemeiate de Apostoli şi Bisericile întemeiate mai târziu are o importantă valoare pentru ei, în cadrul disputelor împotriva ereticilor. Se poate menţiona că această distincţie este exprimată clar numai de Tertullian. Aici, de exemplu, este important că autoritatea Bisericii din Cartagina provine de la autoritatea Bisericii de la Roma. Vezi: Tertullian, *ibid*., ch. 36, pp. 255 - 256.
106. Tertullian, *ibid* ., ch. 32, p. 258, Irenaeus, *Against Heresies* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 1, III. 3.1, p. 415 ff, 3.4; III. 4.1 pp. 416 - 417; IV. 33.8 p. 508; V. 20.1 pp. 547 - 548. Versetul din Evanghelia după Luca 10:16 a fost deja aplicat de Irenaeus la succesorii Apostolilor: *ibid*. III p. 414 (preface). [NT]
107. Regula credinţei are etapele sale preparatorii în confesiunea sa baptismală iar Noul Testament face parte din colecţia de scrieri citită în Biserici. În mod asemănător, teoria conform căreia episcopii primesc şi garantează moştenirea apostolică a adevărului are faza sa preparatorie în vechea idee conform căreia Dumnezeu a conferit Bisericii Apostoli, profeţi şi învăţători care întotdeauna transmit cuvântul său în deplina sa puritate. Prin evoluţia istorică, funcţiile acestor persoane sunt atribuite episcopului. Dar, în acelaşi timp a fost stabilită convingerea că, în perioada discutată aici, nimeni nu poate fi comparat cu Apostolii. Cu toate acestea, unicul creştinism adevărat era creştinismul apostolic, care se putea dovedi ca atare. Rezultatul firesc al acestei probleme a fost teoria unui transfer al *charisma veritas* de la Apostoli la episcopi. Această noţiune a conservat importanţa personală a Apostolilor, garantată prin apostolicitate, adică adevărul credinţei creştine şi a format o justificaţie dogmatică pentru autoritatea la care episcopii ajunseseră deja. Vechea idee conform căreia Dumnezeu şi-a pus cu încredere Spiritul său asupra Bisericii, care devine astfel Sfânta Biserică s-a transformat în noua noţiune conform căreia episcopii primesc acest Spirit, care apare în autoritatea lor oficială. Teoria despre succesiunea profeţilor, a cărei existenţă în Asia Mică poate fi dovedită, nu a depăşit niciodată o formă rudimentară şi a dispărut în scurtă vreme.
108. Această teorie trebuie să fi fost acceptată în Biserica Catolică înainte de perioada în care a scris Ireaneus. Noi trebuie să considerăm lista episcopilor catolici din scrierile lui Irinaeus drept produsul unei teorii dogmatice. Noi nu deţinem dovezi că până la începutul secolului al III-lea au fost alcătuite astfel de liste în afara Romei. Încă de pe vremea lui Papa Soter (d. 174 AD), comunitatea de la Roma a avut o astfel de listă de episcopi inclusiv durata fiecărui episcopat. Înainte de secolul al III-lea, nu există dovezi cu privire la tentativa de a inventa o astfel de listă pentru Bisericile care nu aveau pretenţia de a fi întemeiate de Apostoli.
109. Autorul menţionează aici diverse opinii din epoca respectivă despre funcţia episcopală precum şi ideea că autoritatea lui Isus era continuată prin funcţia episcopală. [NT]
110. Autorul menţionează aici lucrări publicate de autori germani în perioada 1837 - 1885. [NT]

111. O atenţie deosebită trebuie să fie acordată învăţăturilor din *The Pastor of Hermas*, *op. cit*., *2nd Epistle of Clement, op. cit*. şi *Didahia*.
112. Această noţiune se află la baza predicilor lui Ignatius. El nu ştie nimic despre uniunea empirică dintre diversele comunităţi într-o unică Biserică, garantată de orice lege sau funcţie. Episcopul are importanţă numai pentru comunitatea specifică şi nu are nimic comun cu esenţa Bisericii. Ignatius nu consideră sub nici o formă comunităţile separate drept unite, în afară de credinţă, caritate şi speranţă. Hristos, Episcopul Invizibil şi Biserica sunt uniţi în mod inseparabil (Epistola lui Pavel către Efeseni 5:1). În ultimă instanţă, această idee este exprimată prin asocierea dintre *inspiraţie* şi *Biserică*. Fiecare comunitate individuală este o imagine a ecclesiei cereşti, sau cel puţin ar trebui să fie.
113. La Ignatius, termenul "catolic" în că nu exprimă o nouă concepţie a Bisericii, prin care este reprezentată drept o comunitate empirică. Numai comunităţile pământeşti specifice există din punct de vedere empiric. Comunitatea universală, adică întreaga Biserică, se află exact în poziţia în care se află episcopii din comunităţile specifice faţă de Dumnezeu. Adjectivul "catolic" nu implică o anumită secularizare a ideii despre Biserică.
114. Termenul "Biserica invizibilă" poate fi neînţeles aici fiindcă poate face impresia unei simple idei, care desigur nu este semnificaţia acestui termen în perioada ceea mai timpurie.
115. Biserica a fost tratată astfel de Hegesippus, la care se află pentru prima oară expresia "Unirea Bisericii". În viziunea sa, Biserica este întemeiată pe *Spiritul ce Drept*. Elementul nou constă în accentul pus pe credinţă fiindcă întotdeauna se presupunea că unitatea credinţei este garantată prin posesiunea *Spiritului cel Unic* şi a aceleaşi sperante. Astfel, elementul nou consta în stabilirea unei credinţe formulate al cărui rezultat a fost slăbirea legăturii între credinţă şi comportament. Astfel, tranziţia spre o nouă concepţie a Bisericii a fost treptată şi este preparată pe deplin în 1 Timotei 3:15: "Dar dacă voi zăbovi, să ştii cum trebuie să te porţi în casa lui Dumnezeu, care este Biserica Dumnezeului cel viu, stâlpul şi temelia adevărului."
116. Sanctitatea a fost ceea mai veche calificare acordată Bisericii şi i-a fost întotdeauna asociată. Încă înainte de Irenaeus şi Tertullian, universalitatea Bisericii a fost accentuată în scopuri apologetice. Pe măsura în care universalitatea este o dovadă a adevărului, "universal" este echivalent cu "ortodox". În literatura creştină timpurie, termenul "catolic" apare în diverse contexte. [Autorul menţionează aici numeroase surse din care provin tezele de mai sus dar acesta este un subiect foarte complicat şi separat - NT]
117. Irenaeus, *op. cit*., III, 4.1, pp. 416-417
118. Foarte semnificativă este expresia lui Tertullian, *Against the Valentinians* IV in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 3, p. 505: "Valentinus a rupt legătura cu Biserica credinţei adevărate". [Valentinus nu a fost ales episcop şi din această cauză a rupt legătura cu Biserica Catolică - NT]
119. "Dar Ierusalimul cel de sus este slobod şi el este mama noastră." (Epistola lui Pavel către Galateni 4:26). În continuare, autorul menţionează citate contradictorii din diverse surse ulterioare. [NT]
120. Ch. Wordsworth, *St. Hippolytus and the Church of Rome in the earlier part of the Third Century, from the newly discovered Philosophumena,* (London: Rivington, 1853), p. 94
121. Frazeologia lui Irinaeus este foarte instructivă aici. De regulă, el vorbeşte despre *Biserici*, atunci când se referă la Biserica empirică.
122. Irenaeus, *op.cit*. (*Against Heresies*) in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 1, II. 31, III. 24, IV 8.1, IV 34.3 etc.
123. De aici provine repudierea tuturor celor care se separă de Biserica Catolică. Ibid. III 2.9, IV. 26.2, etc.
124. *Ibid*. IV, 33. 7 - 8, p. 508. În aparenţă, acest fragment dovedeşte la Irenaeus tranziţia de la ideea despre Biserica definită drept o comunitate unită printr-o credinţă comună la ideea despre Biserică drept instituţie ierarhică.
125. Autorul mentionează diverse citate contradictorii din lucrările lui Tertullian. Aceste contradicţii provin de la faptul că Tertullian era catolic şi, în acelaşi timp, montanist. [NT]

126. Ideea că adevăratul gnostic poate ajunge la o poziţie egală cu Apostolii l-a oprit pe Clement să pună concepţia ideală a Bisericii pe un loc secundar.
127. Clement din Alexandria s-a exprimat în mod foarte semnificativ despre Biserică, obiectul credinţei. Vezi: *The Instructor, op. cit.,* I,5.18, 21; *Stromata op. cit*., II, 12.55; IV, 8.66; VI, 13. 106 - 107; VI, 14.108; VII, 5.29; VII 6.32. VII, 11.68; VII,17.107 ("But the pre-eminence of the Church, as the principle of union is, in its oneness, in this surpassing all things else and having nothing like or equal to itself.")
128. Trebuie reţinut că vechiul scop escatologic a devenit secundar în concepţia lui Clement despre Biserică.
129. O semnificaţie de acest gen este sugerată de noţiunea conform căreia ordinele Bisericii pământeşti corespund cu ordinele Bisericii din ceruri. Aceasta idee a devenit foarte importantă în est dar nu a mai fost discutată de Clement. În viziunea sa, "gnosticii" sunt ceea mai elevată etapă în Biserică.
130. Origen, *De Principiis* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 4, p. 350; Origen, *Homilies on Luke*, (transl. J.T. Leinhard S.J), (Washington DC: The Catholic University Press 1996), *Homily 7 on Luke 1:39 - 45*, pp. 28-32; Origène, *Homélies sur l'Exode*, (transl. P. Fertier) (Paris: Cerf, 1947), v. 16; Origène, *Homélies sur le Lévitique*, (trans. M. Borret SJ), Paris: Cerf, 1981), 2 v.; *The Complete Works of Origen*, (Toronto, 2010) [NT]. Cu toate acestea, Origen nu presupune că există două Biserici. La fel ca şi Clement, Origen susţine că există o singură Biserică, o parte din care se află în stare perfectă (în ceruri) iar o altă parte se mai află pe pământ. Trebuie menţionat că ideile despre ierarhia celestă sunt deja mai dezvoltate la Origen.
131. Origen, *De Principiis op. cit*., IV 2. p. 350
132. *Origen against Celsus* VIII, 68 - 75 in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 4, pp. 665 - 668
133. Autorul se referă la *Republica* lui Platon. Vezi: *The Republic of Plato*, (transl. J. L. Davies & D. J. Vaughan), (Cambridge: University Press, 1866) [NT]
134. *Commentary on the Gospel of John* VI, 38 in *The Complete Works of Origen op.cit.,*
135. Adeseori, Origen vorbeşte umilitor despre "gloata Bisericii", adică cei ignoranţi, fără să-i acuze că nu sunt creştini.
136. Din multe puncte de vedere, Origen a anticipat viziunile lui Augustin de Hipona.
137. Nici Origen nu a făcut acest lucru. În marea sa lucrare *De Principiis, op.cit*., Origen nu a inclus un fragment despre Biserică.
138. Adeseori, scriitori protestanţi afirmă că eroarea constă în această identificare. Dacă admitem această critică, defectul se află, mai curând, în evoluţia propriu-zisă care a avut loc în Biserică, adică în procesul de secularizare al Bisericii. Nimeni nu s-a gândit la ideea disperată despre o Biserică invizibilă. În comparaţie cu ideea Sfintei Biserici Catolice, această noţiune ar fi dus mult mai repede la o cădere a creştinismului pur.
139. Irenaeus şi Tertullian au declarat de multe ori foarte decis că unitatea credinţei (regula credinţei) este suficientă pentru Biserică iar în alte chestiuni trebuie să existe libertate. (Vezi: Tertullian, *On Baptism*, op. cit. şi scrierile montaniste. Atunci când obiceiurile din diferite regiuni produceau multe confuzii, care nu erau o chestiune de credinţă, încă din secolul al II-lea, Episcopul de la Roma (i.e. - Papa [NT]) a fost primul care a considerat că respectarea obiceiurilor de la Roma era o condiţie pentru unitatea Bisericii şi i-a tratat pe non-conformişti drept eterodocşi. Pe de altă parte, Irenaeus afirmă: *Disidenţa postului cel mare este disidenţa unicei credinţe.*
140. Despre Calixt vezi Ch. Wordsworth, *op. cit.* IX, 12; Tertullian, *On Modesty*, *op. cit.*
141. Pe de altă parte, vezi: Tertullian, *On Monogamy* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 4, p. 59
142. Ideea lui Ciprian despre Biserică era o imitare a concepţiei despre un imperiu politic: un mare stat guvernat în stil aristocratic, având în frunte o căpetenie ideală. Această idee provenea din conflictele prin care Ciprian a trecut. Prima formă deplină a acestei idei se află în tratatul *De unitate ecclesiae* şi în epistolele ulterioare. Fragmentele în care Ciprian defineşte Biserica drept *constituto in episcopo et in clero et in omnibus credentibus* datează dintr-o perioadă anterioară, atunci când el singur reţinea, în

esenţă, vechile idei despre acest subiect. Ciprian nu a considerat niciodată că aceste elemente sunt similare şi au o valoare egală. Limitarea Bisericii la comunitatea guvernată de episcopi era rezultatul crizei novatiene. Necesitatea inevitabilă de a exclude creştinii ortodocşi din comuniunea ecleziastică sau, cu alte cuvinte, faptul că aceşti creştini s-au separat de majoritatea condusă de episcopi, a dus la formularea unei noi teorii despre Biserică care, în consecinţă, a provenit de la presiunea circumstanţelor precum şi de la concepţia antignostică a chestiunii, provenită de la Irenaeus. Noţiunea lui Ciprian despre relaţia dintre întregul corp al Bisericii şi episcopatul poate fi înţeleasă drept o generalizare a vechii teorii despre legătură dintre o anumită comunitate şi episcopul. Această legătură conţinea un element ecumenic fiindcă, de fapt, fiecare comunitate în parte era considerată drept o copie a unicii Biserici iar episcopul era reprezentantul lui Dumnezeu (Hristos).

143. Vezi *Epistles of Cyprian* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1886, 2004), v. 5, pp. 275 ff., mai ales epistolele 69, 70, 73, 74

144. Aceasta este ideea fundamentală şi excepţională, caracteristică a tratatului lui Ciprian *De unitate* (*op. cit*., p. 421 ff). Ereticii şi schismaticii nu au dragoste iar unitatea Bisericii provine din dragoste, principala virtute creştină. Acesta este gândul ideal pe care Ciprian îl construieşte (Vezi: *Epistles of Cyprian*, *ibid*., epistolele 45, 55, 69). Această idee nu este complect greşită, pe măsură ce scopul său era să unească şi nu să disperseze. Cititorul poate reţine noţiunea creştină timpurie conform căreia creştinismul trebuie să fie un grup de fraţi, conduşi de dragoste. Dar, această dragoste nu mai este aplicabilă la cei care nu ascultă de autoritatea episcopului şi nici de autoritatea creştinilor de un gen mai sever. Apelul la dragoste pe care catolicismul îl face şi în ziua de azi se transformă în ipocrizie la politicienii din ierarhie.

145. Vezi Ciprian, Epistola 45, *ibid*. Strict vorbind, Ciprian nu a stabilit o teorie conform căreia episcopii sunt conduşi de Spiritul Sfânt. Prin identificarea Apostolilor şi a episcopilor precum şi prin afirmaţia că episcopii sunt o denumire divină, Ciprian a luat de la sine înţeles că episcopii sunt înzestraţi cu Sfântul Spirit. Ciprian a apelat adeseori la mesajele excepţionale pe care le-a primit de la Sfântul Spirit ca ajutor în exercitarea obligaţiilor sale oficiale.

146. Ciprian încă nu a considerat uniformitatea din practica Bisericii drept o chestiune de moment sau a ştiut că diversităţile trebuie să fie tolerate. Pe măsura în care *concordis episcoporum* era considerat cu această diversitate, el nu a intervenit cu privire la diferenţe, cu condiţia să fie adoptată regula credinţei. Fiecare episcop care era cooptat în confederaţie avea ceea mai mare libertate, inclusiv în chestiuni de disciplină bisericească şi practică. (Vezi Ciprian, *ibid*., Epistolele 55, 59, 69, 74). În Epistola 57, Ciprian afirmă că episcopii catolici care insistă cu practica strictă a penitenţei dar care nu se separă de uniunea Bisericii, sunt lăsaţi în judecata lui Dumnezeu. Cf. Epistola 73 despre botezul eretic. Deci, este clar în ce constă unitatea episcopatului şi a Bisericii. Putem afirma că regulile sunt incluse în regula credinţei, cu scopul determinat de a nu renunţa la unitate, cu toate diferenţele şi conform principiului de reglementare a tuturor chestiunilor din Biserică. ("*ad originem dominicam et ad evangelicam adque apostolicam traditionem*"). Această afirmaţie se referă la Vechiul Testament iar Ciprian a insistat puternic să devină standardul Bisericii. Noul Testament trebuie să fie considerat îndrumător "dacă adevărul se va clătina la cineva din Biserică". Toate obiceiurile false trebuie să corectate conform Noului Testament. În cadrul controversei despre botezul eretic, alterarea practicii bisericeşti în Cartagina şi în Africa a fost justificată de Ciprian care a făcut apel la *veritas* în contradicţie cu *consuetudo sine veritas* ("obiceiul lipsit de adevăr") (vezi: Epistolele 71.2, 73.13,23, 74.2) Această formulă provine de la Tertullian (vezi: *On the Veiling of Virgins op.cit.*). În orice caz, *veritas* trebuie să fie învăţat din Evanghelie şi din cuvintele Apostolilor. "*Lex Evanghelii*", "*praecepta dominica*" şi alte sinonime sunt foarte frecvente la Ciprian, mai frecvente decât referinţa la *regula* sau la simbol. De fapt, încă nu exista o dogmatică ecleziastică şi existau numai principiile credinţei şi ale vieţii creştine care, în orice caz, erau preluate din Scrierile Sfinte şi din *regula*.

147. Ciprian nu mai face distincţia între bisericile întemeiate de Apostoli şi cele care au apărut mai târziu.

148. Ciprian afirmă de multe ori că Biserica este "*super Petrum fundata*" ("întemeiată pe stâncă"). Cele mai emfatice fragmente sunt în Epistola 48.3, unde Biserica Romană este denumită "*matrix et radix*

ecclesiae catholicae" ("matricea şi rădăcina Bisericii Catolice"). Cf. Epistola 59.14. Din Epistolele 67.5 şi 68 putem deduce care erau drepturile exercitate de Episcopul de la Roma.
149. Unificarea treptată a acestor comunităţi din provincii poate fi studiată în diverse documente ecleziastice.
150. În a doua jumătate a secolului al III-lea au existat comunităţi despre care se poate dovedi că erau în afara confederaţiei, cu toate că, din punct de vedere al credinţei, se aflau în armonie perfectă cu această confederaţie (Eusebius, *op. cit*., VII, 24.6). Pe de altă parte, în confederaţie existau Biserici a căror credinţă nu corespundea din toate punctele de vedere cu *regula* catolică, aşa cum era deja expusă. Fără îndoială, era un mare beneficiu că nu sistemul dogmatic ci structura practică şi principiile ecleziastice bazate pe o credinţă încă flexibilă formau factorul determinant ultimativ. Un sistem dogmatic dezvoltat dincolo de limitele proclamării creştine (*Kerygma*) putea să creeze numai diviziune. În orice caz, toate diviziunile de credinţă trebuiau să fie depăşite fiindcă invocaţia lui Apelles era considerată, în mod firesc, inadmisibilă. (*Nu mă uit cu toţii la cuvânt*... etc.)
151. Nu trebuie să fim surprinşi atunci când descoperim că noţiunea de "erezie" care a apărut în Biserică a fost imediat cuplată cu estimarea sa care, datorită nedreptăţii şi severităţii nu a putut fi depăşită în vremurile care au urmat. Ceea mai bună descripţie se află la Tertullian, *On Prescription against Heretics* VI, *op. cit*., in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 3, pp. 245 - 246: "Noi nu avem voie să ne bucurăm de vreun obiect după cum dorim noi şi avem voie să alegem ceea ce a introdus altcineva, după bunul său plac. Autoritatea noastră se află la Apostolii lui Dumnezeu fiindcă nici măcar ei nu au ales să introducă ceva ci au transmis popoarelor din omenie doctrina care au primit-o de la Hristos."
152. Această idee apare deja la Tertullian *On Baptism* XV *ibid*., p. 676 - 677: "Ereticii nu fac parte din disciplina noastră. Simplul fapt că au fost excomunicaţi este mărturia faptului că ei sunt străini. Eu nu trebuie să recunosc la ei ceva ce este perceput la mine fiindcă ei au alt Dumnezeu faţă de Dumnezeul nostru şi nu au acelaşi Hristos ca noi. Prin urmare, nici botezul lor nu este botezul nostru, fiindcă este un alt botez." Ciprian i-a judecat astfel pe toţi schismaticii, inclusiv pe adepţii lui Novatian. La fel ca Tertulia, Ciprian a menţinut invaliditatea botezului eretic. Biserica a fost agitată de această chestiune încă din Secolul al II-lea, atunci când Tertullian a scris în limba greacă împotriva acestei idei.
153. Pe cât era posibil, virtuţile creştine ale ereticilor erau descrise drept ipocrizie şi ostentaţie. Astfel, se declara că moralitatea şi eroismul ereticilor nu are nici o valoare. Vezi, de exemplu, Clement, *Stromata op. cit*., VII. 16.95, Ciprian, *op. cit*. Epistola 73.21.
154. Tertullian, *On Prescription against Heretics op. cit*., 3 - 6
155. Irenaeus făcea diferenţa între eretici şi schismatici (Irenaeus, *Against Heresies op. cit*., III 11.9; IV 26.2; IV 33.7). Totuşi, Ireaneus îi blamează cu severitate pe schismatici: "*qui gloriosum coerpus Christi, quantum in ipsis est, interficiunt, non habentes dei dilectionem suamque utilitatem potius considerantes quam unitatem ecclesiae*." Totuşi, Irenaeus încă nu-i clasifică pe schismatici împreună cu cei "*qui sunt extra veritatem*" i.e. "*extra ecclesiam*", cu toate că afirmă că îi aşteaptă cele mai grave pedepse. Montanismul lui Tertullian îl oprea să identifice ereticii cu schismaticii.
156. Vezi: Eusebius *op.cit*., despre montanism şi antimontanism. Cf. Novatian, *A Treatise of Novatian Concerning the Trinity, op. cit.* Origen nu era sigur dacă adepţii montanismului trebuie să consideraţi schismatici sau eretici.
157. Ciprian afirmă clar acest lucru: *Epistolae* 3.3 *op. cit*.
158. Optatus şi Augustin nu consideră teoria lui Ciprian drept punctul de plecare pentru cercetările lor amănunţite. În principiu, ei acceptă distingerea dintre eretici şi schismatici. Din cauza circumstanţelor lui specifice, Ciprian a fost silit să-i considere identici pe eretici şi schismatici dar el a unit această identificare cu condiţiile de unitate bisericească. În cele din urmă, Ciprian a declarat că nici măcar chestiunea despre validitatea botezului eretic nu este o chestiune de credinţă.

Capitolul III   Vechiul creştinism şi noua Biserică

1. La scurt timp după mijlocul secolului al III-lea, s-a creat necesitatea unei reacţii, având în vedere formele legale şi politice prin care Biserica se apăra împotriva forţei laice, a ereziei şi, mai mult de atât, împotriva standardului moral scăzut. Aceste cauze proveneau de la naturalizarea creştinismului în lume. Această tendinţă, care a început în Asia Mică iar apoi s-a răspândit în ale regiuni ale creştinismului, avea ca scop conservarea şi restaurarea vechilor sentimente şi condiţii precum şi prevenirea laicizării creştinismului. Criza denumită "lupta montanistă" şi criza asociată care a urmat, au produs rezultatele menţionate aici. Biserica se considera din ce în ce mai strict o comunitate legală. Pentru Biserică, adevărul denumirii sale se baza pe fundamentele istorice şi obiective. În mod corespunzător, Biserica a făcut o nouă interpretare a atributului "sfânt" pe care îl pretindea. Biserica a recunoscut în cadrul său două clase separate, clasa spirituală şi clasa laică, precum şi un dublu standard de moralitate. Mai mult de atât, Biserica a renunţat la caracteristica sa de comuniune a celor siguri de mântuire şi a înlocuit invocaţia de a fi o instituţie de educaţie şi o condiţie necesară pentru salvare. După o luptă aprigă, în care Noul Testament a făcut un serviciu excelent în favoarea episcopilor, Biserica i-a expulzat pe fanaticii adepţi ai montanismului şi aderenţii lor la noua profeţie, în perioada 180 AD - 220 AD. În acelaşi timp, în decursul secolului al III-lea, Biserica a dus la secesiunea tuturor creştinilor care făcut ca adevărul Bisericii să fie dependent de o administraţie mai strictă a disciplinei morale. Astfel, în afară de sectele eretice şi montaniste, după mijlocul secolului al II-lea au existat în Imperiu două mari confederaţii, inegale din punct de vedere numeric, ambele bazate pe aceeaşi regulă de credinţă, invocând denumirea de "Ecclesia Catholica": confederaţia aleasă de Constantin pentru a fi sprijinită şi confederaţia adepţilor schismatici ai lui Novatian. În orice caz, începutul marii scindări provine din vremurile lui Hippolytus şi Calixt. Totuşi, schismul lui Novatian trebuie să fie considerat continuarea schismului lui Hippolytus.

2. În sinea ei, aşa numita reacţie montanistă (1) era supusă unei schimbări similare, conform dezvoltării progresive a creştinismului. La începuturi, a apărut acţiunea violentă a profetului creştin Montanus. Fiind sprijinit de profeţii, Montanus s-a simţit chemat să îndeplinească promisiunile din A Patra Evanghelie (i.e. *Evanghelia după Ioan* [NT]). El a explicat aceste lucruri prin Apocalipsă şi a declarat că el este Paracletul (Sfântul Duh) promis de Isus. Chiar şi Dumnezeu cel Atotputernic vine la ai săi ca să-i îndrume spre întregul adevăr, să-i unească pe cei împrăştiaţi şi să-i adune într-o singură turmă de credincioşi. Prin urmare, principalul său efort era să-i facă pe creştini să renunţe la relaţiile civile şi locale în care trăiau, să-i adune şi să creeze o nouă conversiune creştină care, fiind separată de lume, urma să se pregătească pentru coborârea Ierusalimului din ceruri. (2)

Noii profeţi care propovăduiau acest mesaj extravagant s-au lovit de o rezistenţă firească, mai ales din partea celor care conduceau comunităţile. Persecuţia la care a fost supusă Biserica în perioada lui Marcus Aurelius a dus la intensificarea expectaţiilor escatologice care, fără discuţie, au fost foarte sincere de la început în cercurile montaniste. În scurtă vreme, Noul Ierusalim urma să coboare din ceruri şi să se stabilească în Phrygia (Frigia), locul ales de Sfântul Duh pentru creştinism. (3) Acest curent a pierdut multe din caracteristicile sale. Idealul unei adunări a creştinilor s-a dovedit irealizabil sau realizabil numai în cadrul unor limite foarte restrânse. Acest ideal a fost restabilit în ultimele decade ale secolului al III-lea prin forţa şi curajul pe care veştile despre răspândirea acestui ideal le-au dăruit celor mai sincere spirite pentru a se uni şi pentru a rezista în faţa tendinţei în permanentă creştere a Bisericii de a-şi asuma o esenţă laică şi politică. Comunităţi întregi în Frigia şi în Asia au recunoscut misiunea divină a profeţilor. În Bisericile din alte regiuni s-au format societăţi religioase în care predicţiile profeţilor erau transmise şi considerate drept o Evanghelie, cu toate că atunci şi-au pierdut efectul, fiind considerate altfel. Confesorii din Lyons şi-au exprimat deschis deplina simpatie pentru mişcarea din Asia. Episcopul de la Roma era pe pragul de a recunoaşte că montaniştii sunt a comuniune deplină în Biserică. Spre deosebire de începuturi, ei nu îşi mai puneau vreo întrebare despre noua organizare, în sensul strict al termenului sau despre o remodelare radicală a societăţii creştine. (4) De câte ori montanismul ne apare în lumina clară a istoriei, această mişcare se arată mai curând drept o mişcare religioasă lipsită de vitalitate, cu toate că mai era încă foarte puternică. Montanus şi profeţiile sale nu au stabilit o limită pentru entuziasmul lor şi în creştinism

mai existau bariere care puteau impune limite. (5) Duhul, Fiul şi chiar Tatăl în sine au apărut în ei şi au grăit prin intermediul lor. (6) Imaginaţia a conturat trupul lui Hristos în formă feminină pentru privirea lui Prisca. (7) Cele mai extravagante promisiuni erau făcute. (8) Aceşti profeţi au vorbit pe un ton mai trufaş decât a vorbit vreodată oricare alt Apostol şi erau destul de îndrăzneţi ca să încalce reglementările apostolice. (9) Ei au stabilit noi porunci pentru viaţă creştină fără să ia în consideraţie vreo tradiţie (10) şi s-au năpăstuit asupra corpului principal al creştinismului. (11) Ei s-au proclamat profeţi şi ultimii profeţi de seamă, la care s-a împlinit pentru prima oară promisiunea de a trimite Paraclete (Sfântul Duh). (12) Aceşti creştini încă nu ştiau nimic despre esenţa absolută a unei depline revelaţii istorice a lui Hristos drept condiţia fundamentală a cunoaşterii creştine. Ei simţeau numai un spirit în faţa căruia ei se supuneau necondiţionat şi fără excepţie. După ce au coborât de pe scenă, adepţii montanismului au căutat şi au găsit un compromis acceptabil. Congregaţiile montaniste aspirau să fie recunoscute la Roma, al cărui rol fusese preluat de confesorii din Galia iar principiile lor au început să fie acceptate în Africa de Nord. Congregaţiile montaniste ar fi putut să fie în legătură cu aderenţii de la origini ai noilor profeţi. Montaniştii din afara Asiei Mici au recunoscut pe deplin poziţia legală a Marii Biserici şi au declarat că aderă la "regula" apostolică şi la canonul Noului Testament. (13) Orânduirea Bisericilor şi, în primul rând, poziţia episcopilor ca succesori ai Apostolilor şi păzitori ai doctrinei nu mai era disputată. Diferenţa dintre montanişti şi principala entitate a creştinismului, de care ei nu doreau să se separe, consta în credinţa lor în noua profeţie a lui Montanus, Prisca şi Maximilla. În forma sa finală, această credinţă exista în scris, ceea ce ar fi putut face o impresie asemănătoare cu ceea a rămăşiţelor unei bombe explodate. (14)

În această nouă profeţie, montaniştii recunoşteau o revelaţie ulterioară a lui Dumnezeu iar din această cauză ei presupuneau că existentă o revelaţie precedentă. Această revelaţie ulterioară invoca decizia în anumite chestiuni practice care, la sfârşitul secolului al II-lea, erau chestiuni urgente în tot creştinismul. Pentru aceste chestiuni nu a fost adăugată, până în acest moment, o lege divină directă sub forma unei porunci stricte. Pentru aderenţii montanismului, aici se afla importanţa noii profeţii şi, din această cauză, ei credeau în ea. (15) Cu câteva decenii mai înainte, pentru a stabili un standard relativ mai strict pentru comportamentul creştinismului, Paraclete a făcut revelaţia într-un colţ îndepărtat al Imperiului. Acest lucru a creat entuziasmul de la origini, dar numai un număr restrâns de persoane cunoştea aspectul real.

Forma diluată a acestei forţe a continuat să fie puternică fiindcă tocmai în generaţia anilor 190 AD - 220 AD, laicitatea Bisericii s-a dezvoltat cel mai mult. Adepţii noilor profeţi au accentuat abstinenţa de la a doua căsătorie, reglementări mai stricte ale posturilor, o manifestare mai puternică a spiritului creştin şi, în cele din urmă, decizia deplină de a nu evita suferinţa şi martirajul pentru numele lui Hristos, acceptate cu dorinţă şi bucurie. (16) Cu toate acestea, în ciuda repudierii a tot ceea ce era "encratic" (17), aceste solicitări implicau o solicitare care periclita direct cuceririle Bisericii şi împiedica avansarea noii propagande. (18) Cei care promovau deschis aceste invocări, se bazau evident pe poruncile lui Paraclete şi, într-adevăr, trăiau în conformitate cu ele dar ei nu aveau capacitatea permanentă de a-şi menţine poziţia în Biserică. De fapt, străduinţa de a baza aceste invocaţii pe legislaţia lui Paraclete a fost o acţiune stranie, ca formă şi conţinut, la fel ca şi posibila tentativă de a reprezenta enunţurile sălbatice ale unor anarhişti hotărâţi drept programul de guvernare constituţional. A fost inutil că au apelat la confirmarea regulei de credinţă de către Paraclete; că ei au demonstrat inocenţa noii profeţii, implicându-se astfel în contradicţii (19); că au acordat toată onoarea Noului Testament; că nu au insistat ca oracolele lui Paraclete să fie incluse în Noul Testament. (20) Din momentul în care ei au demonstrat seriozitatea cerinţelor lor moderate dar care puteau avea profunde repercursiuni, o mare prăpastie, care nu putea fi ignorată de nici una dintre părţi, s-a deschis între ei şi adversarii lor. Cu anumite ocazii, au fost făcute cele mai serioase eforturi de a evita schismul dar, în scurt timp, acest lucru a devenit inevitabil. Diferenţele dintre regulile de comportament au făcut ca asocierea să fie imposibilă. Pe baza puterii obiective a ceea ce ei posedau, adică doctrinele şi scrierile apostolice, creştinii îngăduitori aspirau să trăiască o viaţă confortabilă prin conformarea la modalităţile lumii; ei aspirau să scape de societăţile şi monitorii care erau inconvenabili pentru ei. (21) Ei puteau face acest lucru prin acuzarea celorlalţi de erezie şi de prezumpţii contrarii creştinismului. Adepţii noilor profeţi nu puteau să recunoască permanent Bisericile "Psihice" (22), care respingeau Spiritul şi extindeau toleranţa pentru a reţine în cadrul lor chiar proxeneţi şi adulteri.

La răsărit, adică în Asia Mică, schisma dintre montanişti şi Biserică a izbucnit probabil înainte să fie pusă chestiunea despre disciplina ecleziastică; dreptul episcopilor încă nu era clar stabilit. La Roma şi la Cartagina, această chestiune a împlinit schisma care avusese deja loc între cabriole şi Biserică. (Tertullian, *On Modesty* I, 21 in *op. cit*. v. 4, p. 74 ff.) Aici, printr-un edict poruncitor, episcopul de la Roma în calitate de succesor al Apostolilor, a invocat dreptul de a ierta păcatele; el a declarat că în viitor el se va folosi de acest drept pentru a ierta adulterii pocăiţi. Această invocaţie a fost violent contestată printre montanişti, în sensul abstract şi în aplicarea sa. Ei susţineau că Spiritul primit de Apostoli nu poate fi transferat. Spiritul a fost acordat Bisericii, funcţionează la profeţi dar, în cele din urmă şi în ceea mai mare măsură, Spiritul funcţionează la noii profeţi. Aceştia au refuzat explicit să admită păcătosii grosolani, cu toate că îi recomandau milei divine. Astfel, acordul nu mai era posibil. Episcopii erau decişi să susţină invocaţiile existente ale Bisericii chiar şi cu preţul caracteristicii sale creştine sau să prezinte constituţia Bisericii drept garanţia acestei caracteristici. Sectele montaniste au rezistat cu scopul de a mentine cerinţele legale minimale pentru o viaţă creştină, chiar şi cu periclitarea propriilor lor pretenţii de a fi creştini. Astfel, contradicţia a culminat printr-un atac invocat de episcopi împotriva noilor forţe şi, în consecinţă, a trezit vechi amintiri despre ordinea de la începuturi, atunci când clerul nu avea nici o importanţă. (23) Dar, motivul ultimativ a fost efortul de a opri laicizarea permanentă a vieţii creştine şi de a conserva virginitatea Bisericii în calitatea sa de comunitate sfântă. (24) În ultimele sale scrieri, Tertullian a apărat viguros o poziţie care era deja pierdută şi a dus cu el în mormânt vechiul comportament sever, asupra căruia Biserica insista.

Dacă victoria ar fi rămas în partea mai strictă, care adeseori, dar nu întotdeauna, făcea apel la poruncile lui Paraclete (25), Biserica ar fi fost sfărâmată şi decimată. Dar, marea fracţiune oportunistă se afla într-o poziţie foarte dificilă fiindcă adversarii ei păreau să acţioneze numai conform unei concepţii care, din multe puncte de vedere, era indisputabilă din punct de vedere teoretic. Problema era cum să fie continuată cu prudenţă activitatea de naturalizare a creştinismului în lume şi, în acelaşi timp, cum să fie evitată orice formă de inovaţie aflată, ca atare, în contradicţie cu principiul creştinismului. Prin urmare, episcopii au asaltat forma noii profeţii pe baza principiului inovativ (26); ei aspirau să introducă suspiciune în conţinutul noii profeţii. În unele cazuri, chiar şi milenarismul, după cum era reprezentat de montanişti, a declarat că ar avea un specific iudaic carnal. (27) Ei au încercat să demonstreze că cerinţele morale ale oponenţilor lor erau extravagante, că ele savurau legea ceremonială (a iudeilor), erau în contradicţie cu Scriptura şi proveneau din slujba lui Apis, Isis şi entitatea maternă a divinităţilor. (28) Oponenţii Bisericii susţineau că ei aduc Bisericii oracolele adevărate ale lui Dumnezeu. Episcopii se opuneau noului canon format şi susţineau că tot ceea ce este obligatoriu se află în rostirile profeţilor din Noul Testament şi ale Apostolilor. În cele din urmă, ei au început să facă diferenţa între standardul de moralitate obligatoriu aplicat la cler şi standardul de moralitate aplicat în lumea laică (29), cum ar fi, de exemplu, chestiunea unui matrimoniu unic. Ei puneau un accent deosebit pe gloria eroilor creştini *care ţineau de Marea Biserică*, care s-au deosebit prin martiraj şi o supunere îmbucurată faţă de martiriu. Prin aceste metode, ei au dus la defăimarea a ceea ce în alte vremuri fusese foarte apreciat în întreaga Biserică iar în acest moment era inutil. Prin repudierea unor anumite abuzuri, ei au slăbit din ce în ce mai mult respectul pentru esenţa în sine, cum ar fi, de exemplu, în cazul milenarismului (30), profeţia congreţională şi libertatea spirituală a laicităţii. Dar, nici una din aceste chestiuni nu poate fi respinsă în mod absolut. Prin urmare, milenarismul nu a fost afectat virtual, cu toate că era supus unor limitări (31) în Occident şi în unele regiuni din Orient. Pe de altă parte, profeţia şi-a pierdut forţa atât de mult încât părea că este inofensivă şi, în consecinţă, a dispărut. (32) În orice caz, ceea mai eficientă modalitate de a legitimiza starea curentă a lucrurilor în Biserică era o circumstanţă legată îndeaproape de formarea canonului scrierilor creştine timpurii, adică distingerea unei epoci de *revelaţie* alături de o perioadă corespunzătoare, clasic creştină, la care generaţiile ulterioare nu puteau să ajungă. Această perioadă era legată de prezent prin Noul Testament şi prin funcţia apostolică a episcopilor. Perioada ulterioară trebuia să considere perioada precedentă ca ideal dar se putea să nu viseze la realizarea aceluiaşi grad de perfecţiune, cel puţin cu excepţia idealurilor realizate prin intermediul Sfintelor Scripturi şi a funcţiei apostolice, adică prin intermediul Bisericii. Locul deţinut de sfântul creştinism, care avea Spiritul în esenţa sa, a fost preluat de instituţia ecleziastică care poseda "instrumentul literaturii divine" (*instrumentum divinae litteraturae*) şi

funcţia spirituală. În cele din urmă, trebuie menţionat un alt factor care a accelerat diversele schimbări: teologia filozofilor creştini, care a dobândit importanţă în Biserică din momentul în care a pus fundamentul invocaţiei sale şi şi-a satisfăcut conştiinţa cu o posesiune obiectivă.
3. O singură regulă împiedica în mod special naturalizarea Bisericii în lume şi transformarea unei comuniuni de mântuiţi într-o instituţie pentru obţinerea mântuirii, adică reglementarea care îi excludea din comuniunea creştină pe cei grav păcătoşi. Până la începutul secolului al III-lea, dacă păcătosul nu îşi ispăşea pedeapsa pentru păcatul său (33) prin spovedanie publică în faţa autorităţilor; excluderea finală din Biserică mai era pedeapsa pentru decăderea în idolatrie, adulter, prostituţie şi ucidere. În acelaşi timp, iertarea lui Dumnezeu pe lumea cealaltă era rezervată păcătuitorilor, cu condiţia ca ei să fi rămas pocăiţi până la sfârşit. În teorie, această regulă nu era foarte veche. În epoca timpurie nu existau teorii. În această perioadă, creştinismul a penetrat prin apelul la Spirit care poruncea sau sancţiona şi, prin intermediul martirilor şi profeţilor, readmiterea celor din comuniune care şi-au pierdut această poziţie. Totuşi, această regulă corespundea cu noţiunile antice conform cărora creştinismul este o comuniune de sfinţi. Nu exista o ceremonie care, în mod invariabil, poate înlocuii botezul, adică nu poate avea aceeaşi valoare şi numai Dumnezeu poate ierta păcatele. Practica trebuie să fi acceptat această regulă iar în a doua jumătate a secolului al II-lea devenit o practică obişnuită în cazul unei prime recidive pentru a permite ca ispăşirea să fie făcută pentru cele mai multe păcate sau, eventual pentru toate păcatele, cu condiţia confesiunii publice. (34) În lucrarea sa *On Repentance*, *op. cit.* v. 3, ch. 12, p. 659, Tertullian într-adevăr vorbeşte cu certitudine despre *două* fundamente ale mântuirii. (35) Dacă luăm în consideraţie că se ajungea cu greu la decizia despre natura fatală a păcatului în chestiune, iar de obicei nu se ajungea la această decizie cu o riguroasă exactitudine, noi nu putem să nu constatăm că, prin admiterea unei a doua expieri, Biserica începea să abandoneze vechea idee conform căreia creştinismul era o comunitate de sfinţi. Cu toate acestea, practica de a nu refuza, în cazuri obişnuite, readmiterea în Biserică a proxeneţilor, adulterilor, ucigaşilor şi idolatrilor prevenea oamenii să uite că există o graniţă care desparte între Biserică şi restul lumii.

Această situaţie s-a prelungit aproximativ până în anul 220 AD. (36) În realitate, stăpânirea a fost afectată de un edict categoric al episcopului Calixtus. Pentru a evita scindarea comunităţii sale, Calixtus a acordat readmiterea celor care au comis păcate carnale. El a susţinut că această autoritate de readmitere era un drept care se cuvenea episcopilor în calitate de succesori ai Apostolilor, în calitate de posesori ai Spiritului. (37) La Roma, această rescriere a dus la secesiunea condusă de Hippolytus. Dar, în perioada 220 AD - 250 AD, practica mai indulgentă cu privire la păcatele carnale a devenit prevalentă, cu toate că încă nu era acceptată la nivel universal. În orice caz, acest fenomen nu a cauzat o schismă suplimentară. Dar, până în anul 250 AD, nu au fost permise concesii în cazurile de revenire la idolatrie. (38) Aceste cazuri au apărut după persecuţia lui Decius fiindcă, în multe oraşe, cei care au renegat creştinismul erau mai numeroşi faţă de cei care au aderat la creştinism. (39) Unii episcopi ezitau dar majoritatea lor era de acord cu noile principii. (40) La început se permitea iertarea pocăiţilor renegaţi pe patul lor de moarte. Apoi s-a făcut o diferenţă între *sacrificati* şi *libellatici*, ultimii fiind trataţi mai blând. În cele din urmă, posibilitatea de readmitere a fost concesionată în cadrul unor anumite condiţii severe pentru ton, în cadrul unor anumite condiţii severe pentru cei decăzuţi. O procedură cazuistică a fost adoptată cu privire la laicitate iar măsuri stricte, care nu erau universale, au fost adoptate numai cu privire la cler. Această inovaţie a avut drept consecinţă răspândirea treptată a credinţei că după botez mai poate exista o singură pocăinţă, De fapt, această presupunere nu putea fi susţinută. În aceste condiţii s-a petrecut schismul lui Novatian care, în scurtă vreme, a creat o diviziune în Biserică. Chiar şi în cazurile în care uniunea a fost menţinută, multe comunităţi au respectat o practică mai severă până în secolul al V-lea. (41) Introducerea acestei schimbări prin legislaţia obişnuită a fost obstrucţionată de autoritatea de a ierta păcatele în locul lui Dumnezeu. În vremurile timpurii, această autoritate a fost atribuită celor inspiraţi iar în perioada ulterioară a fost atribuită confesorilor în virtutea relaţiei lor deosebite cu Hristos şi cu Spiritul. Confuzia cauzată de confesori după persecuţia lui Decius a dus la negarea oricăror drepturi ale persoanelor spirituale, cu excepţia episcopilor. Adeseori, aceşti confesori au încurajat o permisivitate în comportament. Pe de altă parte, dacă luăm în consideraţie gradul de laicitate la marea masă de creştini,

disciplina penitentă la care insistau episcopii este remarcabilă pentru relativa ei severitate. Adoptarea completă a constituţiei episcopale a coincis cu introducerea unui drept nelimitat de a ierta păcatele. (42)
4. Concepţia iniţială a relaţiei dintre Biserică şi mântuire, sau eterna fericire, a fost afectată de această evoluţie. După noţiunea mai veche, Biserica era comunitatea certă de mântuire şi sfinţi, ceea care era întemeiată pe iertarea păcatelor prin botez şi care excludea tot ceea ce nu era sfânt. Nu Biserica ci numai Dumnezeu este cel care iartă păcatele. De regulă, acest lucru este realizat prin botez; uneori, datorită graţiei divine impenetrabile sau uneori prin proclamări deosebite, iertarea avea efect pentru păcătoşii pocăiţi din ceruri. Dacă ar fi reacceptat infractori gravi, creştinismul ar fi anticipat judecata lui Dumnezeu iar astfel le-ar fi asigurat mântuirea. Prin urmare, creştinismul îi poate readuce numai pe cei care au fost excluşi dacă infracţiunile lor nu au fost comise împotriva lui Dumnezeu în sine dar au încălcat poruncile Bisericii iar astfel au fost păcate veniale. (43) În decursul vremurilor, credinţa în graţia lui Dumnezeu a devenit mai slabă numai în cercurile laice iar credinţa în Biserică a devenit mai puternică. Cel abandonat de Biserică era pierdut pentru lume; prin urmare, Biserica nu trebuie să-l părăsească. Această stare de lucruri a fost exprimată în noua interpretare a enunţului "Nu există salvare în afara Bisericii" (*extra ecclesiam nulla salus*). Cu alte cuvinte, numai Biserica salvează de la damnare (blestemul din infern), care altfel este sigură. În cadrul acestei concepţii, esenţa Bisericii este redusă dar puterile sale sunt extinse. Dacă Biserica este instituţia care este indispensabila condiţie preliminară pentru mântuire, după cum spune Ciprian, Biserica nu mai poate fi o comuniune certă a celor mântuiţi. Cu alte cuvinte, Biserica devine o instituţie din care provine comuniunea celor sfinţi. Astfel, esenţa religioasă a Bisericii constă în faptul că este o modalitate indispensabilă, pe măsura în care numai Biserica garantează pentru individ *posibilitatea* de mântuire. În orice caz, de aici urmează imediat că Biserica ar anticipa judecata divină dacă ar exclude din cadrul său pe oricine care nu ar renunţa la ea de bună voie. Astfel, Biserica nu ar putea să judece în prealabil, prin readmitere, destinul unui om. (44) O altă consecinţă este că Biserica trebuie să posede o modalitate de a repara orice detriment pe pământ, o modalitate de o valoare egală cu botezul adică jurământul pentru iertarea păcatelor. Astfel, Biserică acţionează în numele şi în locul lui Dumnezeu dar, prin această modalitate nu poate stabili o condiţie oarecare pentru salvare. Prin dăruirea păcătosului iertarea, Biserica se împacă cu păcătosul iar astfel, de fapt, numai îndepărtează certitudinea condamnării la chinurile infernului. Conform acestei teorii, sfinţenia Bisericii poate include numai faptul că posedă mijlocul de salvare. *Biserica este o instituţie sanctă în virtutea darurilor cu care este înzestrată*. Biserica este seminarul moral care pregăteşte pentru mântuire şi instituţia care exercită puterile divine în sfera lui Hristos. Aceste două concepţii presupun forme politice; ambele concepţii solicită cu necesitate preoţi şi mai ales un episcopat (Tertullian, *On Modesty* (*De Pudicitia*) XXI in *op. cit.,* v. 4, pp. 98 - 99). Tertullian stabileşte poziţia adversarului atunci când spune *Ecclesia est numerus episcoporum*. Prin unitatea sa, acest episcopat garantează unitatea Bisericii şi a primit autoritatea de a ierta păcatele. (Saint Cyprian, *Letters*, (transl. Sister Rose Bernard Donna) (Washington: The Catholic University of America Press, 1964), Letter 69.11).

Noua concepţie a Bisericii, rezultatul necesar al circumstanţelor existente, nu a fost formulată în termeni contradictorii de Ciprian ci de episcopi romani. (45) Această concepţie nouă a fost primul element care a acordat o semnificaţie religioasă actului de separare între cler şi laicitate. Puterile exercitate de episcopi şi preoţi au fost stabilite şi sanctificate. Fără îndoială, ordinea veche, în care laicii primeau o parte din administraţia disciplinei morale, a continuat în secolul al III-lea dar, treptat, a devenit numai o formalitate. Practic, episcopul a devenit viceregele lui Hristos; el dispunea de puterea de a fi mai aspru sau mai îngăduitor. Reculegerea formelor mai vechi ale creştinismului a continuat să influenţeze Biserica Catolică în secolul al III-lea. Dacă putem avea încredere în istoria lui Hippolytus, în această perioadă Calixtus s-a orientat ferm împotriva vechilor idei, pe măsura în care el a definit Biserica drept o entitate cu o esenţă mixtă (*corpus permixtum*) şi a invocat că nu este legitim ca episcopii să fie destituiţi, chiar şi în cazul unui păcat pedepsit cu moartea. Noi nu găsim această definiţie la Ciprian. Mai important este că Ciprian a solicitat un grad definit de creştinism activ drept o condiţie *sine qua non* la episcopi. Ciprian presupunea că aceasta este o condiţie de la sine evidentă. Cine nu dovedeşte acest lucru, îşi pierde de la sine funcţia episcopală. (46) Dacă luăm în consideraţie că Ciprian a făcut ca Biserica, drept corpul credincioşilor (*plebs credentium*), să fie atât de dependentă de episcopi încât episcopii sunt singurii

creştini care nu sunt sub tutelă, atunci această invocaţie denotă o mare înţelegere, care împlineşte vechea idee a Bisericii într-o anumită formă, pe măsura în care tratează episcopii. Dar, tocmai din această cauză, înţelegerea pune în pericol noua concepţie la un punct cu o importanţă capitală, fiindcă actele spirituale ale unui episcop care a comis păcate nu sunt valabile. (47) Dacă episcopul păcătos nu mai este episcop, se termină certitudinea sistemului ecleziastic. Certitudinea că Dumnezeu îi instalează în funcţie pe episcopii care merită acest lucru (48) este inutilă dacă episcopi cu păcate reuşesc să pătrundă în Biserică. Ideea lui Ciprian despre Biserică mai implica o inconsistenţă care, în secolul al IV-lea, urma să producă serioasa criză în cadrul luptei donatiste. (49) Origen a admis şi a exprimat sincer opinia că Biserica este un porumbel (*una columba*) dar nu coincide cu numărul celor aleşi. Ciprian nu a emis niciodată această opinie, care era o deducţie naturală din teoria sa. Origen a făcut distincţia evidentă între membrii spirituali şi membrii carnali ai Bisericii. El a considerat că cei din a doua categorie aparţin de Biserică numai în aparenţă, dar nu erau creştini. Ei erau înfrânţi la porţile iadului iar Origen nu ezită să-i claseze numai drept membri în aparenţă ai Bisericii. Pe de altă parte, el contemplează posibilitatea ca o persoană exclusă din Biserică ca membru să rămână membru în viziunea lui Dumnezeu. (50) Cu toate acestea, el nu a ajuns la claritate asupra acestui subiect şi ar fi fost primul care ar fi realizat acest lucru. Origen nu a impulsionat continuarea gândirii despre acest subiect. Aici, speculaţiile erau inutile. Biserica cu preoţii săi, cu scrierile sale, cu darurile sale de graţie, adică laicizarea moderată a creştinismului, corectată prin mijloacele de graţie, era absolut necesară pentru a preveni o complectă decădere în imoralitate. (51)

O minoritate lupta împotriva acestei Biserici, nu prin speculaţii ci prin solicitarea de a adera la vechea practică cu privire la membrii căzuţi în desuetudine. Sub conducerea prezbiterului roman Novatian, acest grup a format o coaliţie în cadrul Imperiului care se opunea confederaţiei catolice. Aderarea lor la vechiul sistem disciplinar al Bisericii a implicat o reacţie împotriva procesului de secularizare, care părea să fie moderat de forţele spirituale ale episcopilor. Concepţia lui Novatian despre Biserică, iertarea bisericească, drepturile preoţilor şi, pe scurt, concepţia lui Novatian despre puterea explicaţiilor este diferită faţă opiniile adversarilor săi. Acest lucru este evident din mai multe considerente. Novatian şi adepţii săi au acordat Bisericii dreptul de a exclude păcătoşii pe veci. (52) Novatian a negat autoritatea Bisericii de a-i ierta pe slujitorii idolilor dar i-a lăsat în graţia iertării lui Dumnezeu, Unicul care poate ierta păcatele comise împotriva Sa. (53) Afirmaţia lui Novatian era că numai Dumnezeu poate ierta păcate dar acest lucru nu înlătura puterea Bisericii ci asigura corecta semnificaţie a Bisericii şi deplinul sens al dispensărilor de graţie. Acest principiu delimitează puterile Bisericii şi *extinderea* lor în favoarea *conţinutului* lor. După Novatian, în anumite circumstanţe, refuzul Bisericii de a ierta poate însemna că această iertare este fundamentul mântuirii şi nu numai un mod de a evita certitudinea prăpădului. Deci, pentru adepţii lui Novatian, calitatea de membru al Bisericii nu este o condiţie sine qua non pentru mântuire dar, într-o anumită măsură, asigură această mântuire. Cu toate acestea, Biserica nu poate anticipa judecata lui Dumnezeu. Biserica îndeplineşte acest scop prin readmitere şi nu prin excludere. Ca adunare a botezaţilor iertaţi de Dumnezeu, Biserica trebuie să fie o adevărată comuniune de mântuire şi de sfinţi. Deci, Biserica nu poate suporta în interiorul său persoane care nu sunt sfinte fiindcă astfel şi-ar pierde esenţa. Orice păcătos grav care este tolerat în Biserică pune în chestiune legitimitatea Bisericii. Din acest punct de vedere, fundamentul constitutiv al Bisericii, adică diferenţa dintre laic, spiritual şi autoritatea episcopală, nu a conservat nimic în afară de importanţa secundară din perioadele precedente. Conform acestor principii, chestiunea primordială cu privire la apartenenţa la Biserică nu este legătura cu clerul ci, mai curând, legătura cu comunitatea, fraternitatea cu care salvează mântuirea care poate fi găsită în limitele sale dar fără certitudine. Alte cauze au diminuat importanţa episcopilor: arta cazuistică, ceea care a avut rezultate atât de semnificative, nu a putut găsi aici un teren rodnic iar laicii erau consideraţi precum clerul. Diferenţa ultimativă dintre Novatian şi Ciprian cu privire la ideea despre Biserică şi capacitatea sa de a trata cu indulgenţă sau severitate nu a fost clară pentru Ciprian. Acest lucru se datora faptului că Ciprian a omis repercusiunile propriei sale viziuni şi, într-o anumită măsură, chiar le-a repudiat. O încercare a lui Ciprian de a stabili principiul pentru judecarea cazului se află la Ciprian: ereticii nu pot să boteze fiindcă nu au Sfântul Duh. Botezul este unic, Sfântul Duh este unic şi Biserica este unică. Dumnezeu îi numeşte pe eretici duşmani şi adversari. Ei au părăsit creştinismul fiindcă nu

făceau parte din creştinism. Preoţii creştini repudiază, resping şi consideră ca profan ceea fac duşmanii lui Dumnezeu. (54)

Diferenţele de principiu s-au manifestat evident de clar numai în perioada următoare, atunci când Biserica catolică a urmat cu determinare calea pe care a intrat. Estimarea istorică a contrastului trebuie să varieze proporţional, atunci când sunt considerate invocaţiile creştinismului timpuriu sau solicitările epocii. Fără îndoială, confederaţia novatiană a conservat vestigiile din vechea tradiţie. Ideea că Biserica, în calitate de uniune pentru mântuire, trebuie să fie şi o uniune de sfinţi corespunde cu ideile din perioada anterioară. Urmaşii lui Novatian nu au identificat complect atribuţiile politice ale Bisericii; ei nu au transformat caracteristicile mântuirii în mijloace de educaţie, nu au confundat realitatea cu eventualitatea mântuirii şi nu au redus deplin solicitările pentru o viaţă sfântă. Dar, având în vedere condiţiile minimale asupra cărora insistau membri acestui grup, *invocaţia că ei erau grupul cu adevărat evangelic şi ei îndeplineau legea lui Hristos* (55) era o prezumţie. Având în vedere circumstanţele care au urmat după o mare apostazie, excluderea celor decăzuţi în desuetudine a fost un act de importanţă radicală cu scopul de a evita laicizarea Bisericii. Evaluată după Evanghelie şi, de fapt, evaluată după cerinţele montaniştilor dinainte cu 50 de ani, această acţiune a fost nesemnificativă în mod remarcabil. Adepţii acestei doctrine au mers departe pentru a-i exclude pe toţi "păcătoşii de moarte", fiindcă era o evidentă nedreptate de a-i trata pe *libellatici* mai sever decât pe infractorii neruşinaţi. (56) Cu toate acestea, era o mare amăgeală proprie ca adepţii lui Novatian să se califice drept "cei puri" fiindcă bisericile din curentul novatian au încetat repede să fie mai severe decât bisericile catolice în actul de renunţ la lume. Cel puţin noi nu auzim că ascetismul şi devotamentul pentru credinţa religioasă erau mult mai proeminente la adepţii lui Novatian, în comparaţie cu catolicii. (57) Conform surselor care ne-au parvenit, putem afirma cu certitudine că ritualurile erau identice în ambele biserici. Dat fiind că între adepţii lui Novatian şi adepţii curentului opus nu există diferenţe doctrinare şi structurale, disciplina lor de penitenţă apare drept un fragment arhaic care era numai un avantaj îndoielnic pentru a fi conservat. Refuzul adepţilor lui Novatian de a accepta dispensarea din graţie (practica rebotezării) era un act revoluţionar fiindcă nu avea o justificare suficientă. Distingerea dintre păcatele veniale şi păcatele mortale era o teorie pe care adepţii lui Novatian o aveau în comun cu Biserica Catolică. Această teorie nu putea decât să se dovedească extrem de fatală pentru ei. Prin noile reglementări ale penanţei, Biserica Catolică a atenuat această distingere fără ca acest lucru să fie în detrimentul moralităţii. În fiecare caz separat, o atitudine cu totul diferită faţă de transgresiunile denumite grave şi veniale trebuia să anihileze conştiinţa morală cu privire la infracţiunile veniale.

5. Dacă privim Biserica Catolică fără a lua în consideraţie recriminările melancolice, putem constata înţelepciunea, previziunea şi relativa rigurozitate (58) cu care episcopii au realizat marea revoluţie care a afectat Biserica atât de mult încât a fost făcută capabilă să devină o recuzită a societăţii civile şi a statului, fără să impună asupra lor orice fel de schimbări majore. (59) Prin faptul că a învăţat să considere Biserica drept o şcoală pregătitoare pentru mântuire, înzestrată cu pedepse şi daruri de graţie precum şi prin faptul că a renunţat la independenţa sa religioasă din respect faţă de autoritatea sa, creştinismul aşa cum exista în secolul al III-lea (60) s-a supus unei ordini care era cel mai bine adaptată pentru interesele sale. În marea Biserică, orice diferenţă între condiţiile sale politice şi religioase a dus în mod necesar la dezintegrări fatale, la slăbiciuni, aşa cum au apărut în Cartagina, datorită comportamentului entuziast al confesorilor, sau la descompunerea comunităţilor. Această ultimă eventualitate era un pericol inclus în toate cazurile în care s-a încercat exercitarea unei severităţi necruţătoare. O procedură cazuistică şi o alianţă fermă a episcopilor erau necesare ca pilaştri ai Bisericii. Crizele cauzate de marile persecuţii au avut un rezultat important prin faptul că episcopii din Răsărit şi din Apus au fost siliţi să intre într-o legătură mai apropiată şi, în acelaşi timp, ei au dobândit deplina jurisdicţie (*per episcopos solos peccata posse dimitti*). Dacă luăm în consideraţie că adoptarea simultană a constituţiei arhiepiscopale precum şi faptul că această constituţie a ajuns la semnificaţia sa ceea mai importantă în structura ecleziastică (61), putem afirma că Biserica Imperială a fost împlinită în momentul în care Diocletian a preluat reorganizarea dominioanelor sale. (62) Fără îndoială, vechiul creştinism şi-a găsit locul în noua Biserică, dar era acoperit şi cu totul ascuns. Cu toate acestea, numai o mică schimbarea a fost efectuată în exprimarea credinţei în limbajul religios: oamenii vorbeau despre Biserica universală sfântă aşa cum făceau cu un secol în urmă. Aici,

dezvoltarea în istoria dogmei era, într-un sens foarte specific, o dezvoltare în istoria ecleziastică. În acest moment, catolicismul era împlinit; Biserica a suprimat toate enunţurile de pietate individuală în sensul de obligativitate asupra creştinilor şi s-a eliberat de orice caracteristică exclusivă. Pentru a fi creştin, omul nu mai trebuia să fie sfânt în orice sens. "Ceea ce transforma omul în creştin nu mai era posesia charismelor ci supunerea faţă de autoritatea ecleziastică", împărtăşirea darurilor Bisericii şi executarea penitenţei şi a faptelor bune. Prin edictele sale, Biserica a consacrat morala medie, după ce morala medie a creat autoritatea Bisericii ("Mediocritatea a pus fundamentele autorităţii"). Scrierile sfinte, episcopatul apostolic, preoţii, sacramentele, moralitatea medie conformă cu ceea cu care lumea putea să trăiască - toate acestea erau condiţionate reciproc. Consolarea că "Isus acceptă păcătoşi" era supusă unor interpretări care erau un pericol pentru moralitate. (63) Cu toate acestea, propria justificare a asceticilor demni nu era exclusă. Pe lângă un cod moral la care oricine se putea adapta la nevoie, Biserica a început să acorde legitimitate pentru moralitatea aleasă de sine cu o rafinată sfinţenie care, cu adevărat, nu avea nevoie de Mântuitor. Marele om de stat a descoperit şi a admirat Biserica posesoare a acestei structuri şi a recunoscut că Biserica este cel mai puternic sprijin pentru Imperiu. (64)

Comparaţia dintre scopurile creştinismului timpuriu şi scopurile societăţii ecleziastice de la sfârşitul secolului al III-lea ne duce la rezultate triste. Comparaţia situaţiilor din perioade diferite este cu greu posibilă. În sinea ei, această comparaţie este nedreaptă. Poziţia corectă din care trebuie să fie judecată această chestiune a fost arătată deja de Origen în cadrul comparaţiei pe care a făcut-o între societatea creştină din secolul al III-lea şi societatea necreştină, între Biserică şi Imperiu, între cler şi magistraţi. (65) Bazată pe credinţa în Dumnezeu, în revelaţia certă şi în viaţa eternă, o nouă structură a fost clădită cu mari dificultăţi, în mijlocul destrămării generale a tuturor relaţiilor şi pe ruinele unei structuri zguduite. Această structură nouă a inclus toate elementele care îşi mai puteau continua existenţa. Această structură nouă a readmis lumea veche, a purificat-o de cele mai grave impurităţi şi a ridicat bariere pentru a-şi asigura cuceririle faţă de orice agresiune. În cadrul acestui edificiu, justiţia şi virtutea civilă au strălucit la fel ca în toată lumea dar aici mai străluceau puternic două flăcări: certitudinea vieţii eterne, garantată de Isus Hristos şi practica indulgenţei. Cine cunoaşte istoria, ştie că influenţa unor personaje epocale nu trebuie să fie căutată numai în consecinţele directe, fiindcă acestea dispar repede. Structura, care a prelungit viaţa unei lumi muritoare şi a adus putere de la cel Sfânt la cel muritor în lupta pentru existenţa sa, era fondată şi pe Evanghelie dar pentru acest scop nu s-ar fi ridicat şi nu s-ar fi solidificat. A fost creată o Biserică şi, în acest cadru, omul pios putea găsi un loc sfânt pentru pace şi edificare. Omul pios nu avea nimic de-a face cu conflictul dintre preoţi şi nici cu un sistem dogmatic profund şi subtil, ale cărui fundamente erau stabilite în acest moment. Putem afirma că religia populaţiei laice şi-a câştigat libertatea pe măsura în care a devenit imposibil să fie fundamentul şi garda sistemului bisericesc oficial. Păzitorii profesionişti ai edificiului bisericesc sunt adevăraţii martiri ai religiei şi ei sunt cei care trebuie să suporte consecinţele laicităţii şi a lipsei de autenticitate a sistemului. Dar, pentru laicul care caută ajutorul Bisericii pentru înălţarea sa la Dumnezeu, această mondenitate şi lipsă de veridicitate nu există. În decursul perioadei elene, laicii puteau recunoaşte acest avantaj numai într-o măsură limitată. Dogmatica bisericească şi sistemul bisericesc erau încă prea legate de propriile lor interese. În Evul Mediu, pentru popoarele germanice, Biserica a devenit Sfânta Mamă iar lăcaşul său a devenit un lăcaş de rugăciune. Aceste popoare erau cu adevărat progeniturile Bisericii şi nu au contribuit cu nimic la edificarea lăcaşului în care slujeau.

ADDENDA

I.Preoţimea În ceea de a doua jumătate a secolului al III-lea s-a dezvoltat ideea despre împlinirea vechii concepţii catolice a Bisericii. Acest lucru este demonstrat cel mai clar prin atributul cu care clerul a fost dotat şi care îi conferea suprema importanţă. (66) Dezvoltarea acestei concepţii este tratată cât se poate de clar în sursele menţionate aici. (67) Adoptarea acestei concepţii este o dovadă că Biserica a presupus o

complexitate păgână. Semnificaţia acestei concepţii este demonstrată prin aplicarea în scrierile lui Ciprian şi în primele şase cărţi ale Constituţiilor Apostolice. Episcopii (şi prezbiterii) sunt preoţi pe măsura în care numai ei sunt împuterniciţi să prezinte sacrificiul în calitate de reprezentanţi ai congregaţiei în faţa lui Dumnezeu (68) şi pe măsura în care ei renunţă sau refuză graţia divină în calitate de reprezentanţi ai lui Dumnezeu în legătură cu congregaţia. În acest sens, ei sunt şi judecători în locul lui Dumnezeu. (69) Poziţia acceptată aici în favoarea clerului de grad superior corespunde cu poziţia mistagogului în religiile păgâne şi este recunoscut că această poziţie a fost preluată de la păgâni. (70) Graţia divină apare deja drept o consacrare sacramentală, cu o esenţă obiectivă, care poate fi dăruită numai de personajele spirituale alese de Dumnezeu. Acest lucru nu este afectat deloc de percepţia că o reverenţă în permanentă creştere este făcută către preoţii din Vechiul Testament, către tot ceremonialul iudaic şi către reglementările bisericeşti. (71) Este adevărat că nu există un alt aspect în care au fost incluse în creştinism poruncile din Vechiul Testament, aşa cum au fost incluse aici. (72) Cu toate acestea, se poate demonstra peste tot că această adoptare a avut loc ulterior. Cu alte cuvinte, această adoptare nu a avut vreo influenţă asupra evoluţiei în sine, care a fost legitimizată prin porunci numai ulterior, iar acest lucru s-a desfăşurat în mod nesatisfăcător. Eventual, se poate afirma că desfăşurarea efectuată de episcopi şi de preoţii mai în vârstă a afectat forma interioară a Bisericii într-un mod mai radical decât alte evoluţii. Gnosticismul a fost repudiat din Biserică în secolul al II-lea şi a devenit o parte din propriul său sistem în secolul al III-lea. Dat fiind că integritatea sa a fost făcută să fie dependentă de standarde obiective inalienabile, chiar şi adoptarea celei mai importante inovaţii, în armonie deplină cu elementul laic din cadrul său, era o necesitate elementară. Clerul a dovedit că are ceea mai mare importanţă cu privire la toate sferele de activitate ale vieţii ecleziastice, inclusiv în ceea ce priveşte dezvoltarea dogmei (73) şi interpretarea scrierilor sfinte. Expunerea clericală a scrierilor sfinte, cu ideile ei înfricosătoare, l-a avut pe Ciprian drept primul său pledant iar astfel a avut chiar de la început un promovator cât se poate bine înzestrat. (74)

II. Sacrificiul Am menţionat mai sus că, în creştinismul timpuriu, ideea de sacrificiu avea importante dimensiuni şi era legată în mod special de festivitatea cinei Domnului drept o ofrandă de mulţumire potolită şi pură, profeţită de Maleahi 1:11. Preoţia şi sacrificiul sunt legate reciproc. Modificarea noţiunii de "preot" a dus în mod necesar la o schimbare simultană şi corespunzătoare în ideea despre sacrificiu, aşa cum ideea despre sacrificiu a influenţat ideea despre preot. La Irenaeus şi Tertullian, vechea concepţie despre sacrificiu a rămas, în esenţă, neschimbată: rugăciunile sunt sacrificiul creştin, dăruirea credinciosului sfinţeşte întreaga sa viaţă iar formele de sacrificiu bine plăcute pentru Dumnezeu rămân neschimbate în noţiunea de sacrificiu legată de cina Domnului. (75) Cu toate acestea, putem identifica un anumit grad de schimbare la Tertullian: el acordă postului, celibatului voluntar şi martiriului o importanţă deosebită printre actele de sacrificiu ale existenţei creştine şi glorifică valoarea lor religioasă, aşa cum s-a procedat în precedent. Tertullian acordă acestor practici semnificaţia împăcării a Domnului şi, pe bun drept, le defineşte drept "merita" (*promereri deum* - a merita pe Dumnezeu). Putem considera că Tertullian a fost primul care considerat faptele ascetice drept jertfe conciliatoare şi le-a atribuit "*potestas reconciliandi iratum deum*" (capacitatea de a împăca Domnul mânios) (76) Cu toate acestea, Tertullian era departe de a folosi această teorie inevitabilă, menţionată adeseori în lucrările sale, pentru a sprijini o practică ecleziastică destinsă, datorită căreia creştinismul era compus din forme exterioare. Acest rezultat nu a apărut până la decadele pline de evenimente cu numeroase noi dezvoltări dintre Septimius şi Decius. În partea de vest, Ciprian a fost primul martor a noii viziuni şi practici. (77) În primul rând, Ciprian cunoştea bine ideea despre jertfe ascetice şi o folosea în interesul esenţei catolice a Bisericii. În al doilea rând, el a promovat o nouă teorie despre sacrificiu în cult. În ceea ce priveşte chestiunea jertfelor ascetice, instrucţiunile lui Ciprian sunt întotdeauna bazate pe concepţia conform căreia, chiar şi după botez, nimeni nu poate fi fără păcate. Instrucţiunile lui Ciprian erau bazate şi pe ferma convingere că acest sacrament poate avea numai o virtute retrospectivă. Astfel, Ciprian ajunge la concluzia că trebuie să-l îmbune pe Dumnezeu, a cărui furie a fost cauzată de păcat, prin faptele umane, adică prin oferte caracterizate de sentimentul mulţumirii (*satisfacţii*). Pentru a scăpa de pedeapsa eternă, noi trebuie să eradicăm

transgresiile noastre prin fapte excepţional de meritorii. Ciprian denumeşte aceste fapte *merita*, care au caracterul "ispăşirii"; dacă aceste fapte nu sunt păcate care pot fi iertate (expiate), *merita* acordă creştinului o răsplată deosebită (*merces*). (78) Dar, alături de lamentaţii şi expieri, mila este principala cauză care formează astfel de modalităţi de ispăşire. (79) După Ciprian, aceasta este deja satisfacţia propriu-zisă. Numai rugăciunea în exclusivitate, adică practicile devoţionale fără posturi şi pomeni, este considerată "pustie şi stearpă". În lucrarea sa *De opere et eleemosynes* (*Fapte şi binefacere*), Ciprian a promovat o teorie detailată despre ceea ce noi putem denumi "darea de pomeni" ca o modalitate de graţie în relaţia sa cu botezul şi mântuirea. (80) În orice caz, această practică poate fi considerată numai un mijloc de graţiere, în sensul lui Ciprian, pe măsura în care a fost acceptată şi a fost arătată de Dumnezeu. În esenţa sa, aceasta era o acţiune umană liberă. După persecuţia lui Decian şi restructurarea necesară a chestiunilor ecleziastice, faptele şi pomenile au pătruns în sistemul de iertare al Bisericii şi le-a fost atribuit un loc permanent. Chiar şi creştinul care şi-a pierdut calitatea de membru prin abjurare putea, în cele din urmă, să redevină membru prin sacrificii şi, bineînţeles, prin îndrumarea şi cooperarea mijlocitoare a Bisericii. Dilema dogmatică din acest caz poate fi caracterizată cât se poate de clar prin plasarea doctrinelor invocate de Ciprian una alături de alta. Aceste doctrine sunt: 1) păcătoşia, care există la orice om, poate fi extirpată numai prin puterea botezului, provenită din faptele lui Hristos; 2) infracţiunile comise după botez, inclusiv păcatele mortale, pot şi trebuie să fie expiate numai prin acte spontane de sacrificiu sub îndrumarea blândei Biserici - mamă (81), care putea fi permanent satisfăcută cu astfel de doctrine. Ceea ce era solicitat era o modalitate de iertare, asemănătoare cu botezul şi dăruită de Dumnezeu prin Hristos, pentru care *opera et eleemosynes* sunt numai acte însoţitoare. Dar, Ciprian nu era un dogmatist şi nu putea să formuleze o doctrină prin modalităţi de graţiere. El nu a depăşit niciodată ideea sa de a "reconcilia pe Dumnezeu judecătorul prin jertfe după botez". Ciprian a lăsat numai să se înţeleagă în mod obscur că iertarea celui care a comis un păcat de moarte după botez provine din disponibilitatea lui Dumnezeu de a ierta, după cum este exprimată în acest ritual iar calitatea sa de membru al Bisericii este o condiţie pentru iertare. Întreaga teorie a lui Ciprian despre esenţa formală a legăturii dintre omul creştin şi Dumnezeu precum şi practica, începută de Tertullian, de a desemna această legătură prin intermediul unor termeni preluaţi din legea romană, a continuat să predomine în Occident până în vremurile lui Augustin. (82) Dar, în toată această perioadă, nici un ecleziast apusean nu a scris ca Ciprian în *opera et eleemosynes*, cu atât de puţină consideraţie pentru mila lui Hristos şi pentru factorul divin care a făcut ca mântuirea creştinului păcătos să fie dependentă de jertfirile ascetice ale ispăşirii.

La fel de semnificativă este evoluţia lui Ciprian cu privire la ideea despre sacrificiul public, din următoarele trei puncte de vedere: a) Ciprian a fost primul care a făcut legătura între cina Domnului (83) ca sacrificiu specific şi o preoţime specifică; b) Ciprian a fost primul care a desemnat *passio dominis* sau, mai bine zis, *sanguis Christi* şi *dominica hostia* ca obiectul euharistic de jertfă euharistică (84); c) Ciprian a prezentat în mod clar sărbătoarea cinei Domnului drept o incorporare cu Hristos a congregaţiei şi a membrilor individuali ai Bisericii, fiind primul care a afirmat în mod clar importanţa deosebită atribuită comemorării celor care celebrau, cu toate că acest lucru nu poate fi dovedit decât drept o intercalaţie excepţional de puternică. (85) Pentru cei care sărbătoresc, acesta est efectul esenţial al sacrificiului cinei; oricât de elevate ar fi concepţiile despre această ceremonie şi oricât de multe suplimente ar fi adăugate la acest ritual, iertarea păcatelor în sensul strict nu putea fi legată de această ceremonie. Afirmaţiile lui Ciprian, după care fiecare sărbătorire a cinei Domnului este o repetare sau imitare a sacrificiului făcut de Hristos în sine iar astfel ceremonia are o valoare expiatoare, rămân numai un argument, cu toate că Biserica Catolică continuă să repete această doctrină până în ziua de azi. Cu toate că era sugerată firesc de practica ceremonială, ideea despre purificarea de păcate prin participarea la cina Domnului, la fel ca misterele *Magna Mater* şi Mythrias erau în contradicţie cu principiile ecleziastice de penitenţă şi cu doctrina despre botez. Ca rit de sacrificiu, cina Domnului a devenit o ceremonie practic echivalentă cu botezul. Când tratăm istoria dogmei din această perioadă, trebuie să reţinem în mod clar dezvoltarea cultului şi referinţa practicilor ceremoniale la tradiţia apostolică în care avea loc o remodelare deplină a ritualurilor prin imitarea tainelor antice şi a sistemului păgân de sacrificii. Acest lucru este admis de erudiţii protestanţi din toate fracţiunile. Ceremonialul şi doctrina pot fi diferite dar niciodată nu pot exista în condiţii total diferite.

III. Mijloace de graţie, botez şi euharistie În Biserica apuseană din perioada post-augustiniană, *sacramentul*, în sensul specific al termenului, însemna modalităţi de graţie. În secolul al III-lea, acest termen era în posesia Bisericii sub forma de baptism. (86) Din punct de vedere strict teoretic, Biserica încă mai susţinea că graţia acordată prin acest ritual nu putea fi conferită de nici o ceremonie de egală virtute, adică nu putea fi conferită printr-un nou sacrament. Creştinul botezat nu are la dispoziţie mijloacele de graţie conferite de Hristos dar este obligat să împlinească Legea lui Hristos. Dar, din momentul în care a început să accepte muritori păcătoşi, Biserica a posedat prin iertare, un mijloc concret de graţie care era la fel de efectiv ca botezul în momentul în care această confesiune a devenit nelimitată în aplicare sa. (87) În orice caz, aceste noţiuni despre modalităţile de graţie au continuat cu incertitudine, pe măsura în care ideea despre iertarea păcătosului de către Dumnezeu prin intermediul preotului era calificată prin teoria care afirma că iertarea este obţinută prin acte penitenţiale ale infractorilor şi, în al doilea rând ca importanţă, prin *lamentationes*, *ieiunia*, *eleemosynaea*. În secolul al III-lea au existat multe distribuiri de graţie provenite de la preoţi dar nu exista încă o teorie care să facă legătura între modalităţile de iertare şi faptele istorice ale lui Hristos, aşa cum graţia dăruită la botez provenea din botez. Din epistolele lui Ciprian şi fragmentele anti-novatiene din primele şase cărţi ale constituţiilor apostolice, noi constatăm că adeseori se făcea apel la capacitatea de iertare a păcatelor dăruită apostolilor şi la declaraţia lui Hristos că acceptă oameni cu păcate. Dar, Biserica încă nu luase decizia să repete botezul şi, în mod asemănător, încă nu avea o teorie care să completeze acest rit printr-un *sacramentum absolutionis*. Din acest punct de vedere precum şi din punctul de vedere al *sacramentum ordinis*, instituit la origine de Augustin, teoria a rămas cu mult în urma practicii. Sub nici o formă, acest lucru nu era un avantaj fiindcă, în realitate, tot ceremonialul religios era deja considerat un sistem de modalităţi de iertare. Caracterul conştient al unei legături personale vii a individului cu Dumnezeu prin intermediul lui Hristos dispăruse deja. Ezitarea de a stabili noi modalităţi de iertare a avut dubiosul rezultat de extindere a semnificaţiei actelor umane, cum ar fi, de exemplu, jertfe şi compensări, până la limite periculoase.

Din mijlocul secolului al II-lea, noţiunile din Biserică despre botez (88) nu au fost schimbate esenţial. În toată lumea, rezultatul botezului era considerat drept iertarea păcatelor, presupunerea fiind că această iertare solicita să se aplice o inocenţă care acum solicita să fie păstrată. Noi descoperim adeseori expresii precum "salvarea de la moarte", "regenerarea omului", "revenirea la imaginea lui Dumnezeu" şi "obţinerea Spiritului Sfânt" (*absolutio mortes*, *regeneratio hominis*, *restitutio ad similitudinem Dei*, *consecutio Spiritus Sanctus*). Ciprian vorbeşte despre "scăldarea pentru regenerare şi sanctificare" (*lavacrum regenerationis et sanctificationis*). Foarte des descoperim fragmente retorice în care toate binecuvântările posibile sunt legate de botez, pe baza forţei textelor din Noul Testament. (89) Adausurile permanente la ritualul botezului, care au început în vremuri foarte timpurii, au provenit, parţial, de la intenţia de a simboliza aceste presupuse multiple virtuţi ale botezului (90) şi, parţial, de la efortul de a acorda marele mister cu adausurile potrivite. (91). Totuşi, cu greu se poate demonstra că actele separate au o semnificaţie independentă. (92) Apa era considerată drept simbolul de purificare al sufletului, un instrument eficace şi sfânt al Spiritului (Geneza 1:2). Legătura dintre Spirit şi apă apare în scrierile lui Ciprian despre botez. O deplină obscuritate predomină în chestiunea despre adoptarea Bisericii a practicii de botez a copiilor. Această practică provine de la ideea că ceremonia botezului este indispensabilă pentru mântuire dar dovedeşte extinderea viziunii superstiţioase a botezului. (93) Pe vremea lui Irenaeus şi Tertullian, botezul a devenit foarte răspândit şi avea ca fundament Evanghelia după Matei 19:14 (14. "Şi Isus le-a zis: "Lăsaţi copilaşii să vină la Mine şi nu-i opriţi căci Împărăţia cerurilor este a celor ca ei""). Noi nu avem dovezi despre practica botezului în perioadele precedente. Clement din Alexandria nu presupunea botezul. Tertullian a adus argumente împotriva botezului fiindcă el considera credinţa conştientă drept o condiţie preliminară necesară şi fiindcă el credea că este recomandabil de a amâna botezul (*cunctatio baptisimi*), având în vedere responsabilitatea implicată (*pondus baptisimi*). După toate aparenţele, practica botezului imediat al copiilor din familiile creştine a fost adoptată în toată Biserica în decursul secolului al III-lea. Pe de altă parte, oamenii maturi adeseori amânau botezul dar această practică nu a fost acceptată. (94)

Cina Domnului era considerată un sacrificiu şi o dăruire divină (95) dar repercursiunile încă nu erau stabilite teoretic fiindcă erau excluse de schema strictă (96) a graţiei şi a obligaţiei baptisamale. La nivelul practic, creştinii au presupus în hrana sfântă o adevărată dăruire cerească şi au acceptat teorii superstiţioase. Dăruirea era considerată uneori spirituală iar de alte ori o comunicare trupească proprie a lui Hristos, adică o implantare miraculoasă a vieţii divine. Aici s-a produs un amalgam de trăsături etice, fizice şi teoretice. Invocaţiile provenite de la Părinţii Bisericii nu ne permit să clasificăm aceste elemente fiindcă, în aparenţă, nici un element, dacă în principiu nu era spiritualist, nu făcea deosebirea clară între caracteristicile spirituale şi cele fizice. La fel ca restul oamenilor, chiar şi un autor de acest gen avea o idee superstiţioasă despre elementele sfinte. Astfel, Cina Domnului a fost glorificată drept transferul incorupţiei, un jurământ de reînviere, o modalitate de uniune între carnalitate şi Sfântul Spirit, hrana sufletului, purtătorul Spiritului lui Hristos (Logos), un mijloc de fortificare al credinţei şi al cunoaşterii, o sanctificare pentru întreaga personalitate. Ideea despre iertarea păcatelor a devenit secundară. Această concepţie în permanentă schimbare despre efectele participării la cina Domnului aveau o noţiune paralelă în legătura dintre elementele vizibile şi trupul lui Isus. Pe măsura în care putem judeca, nu considerăm că aici este o problemă; nimeni nu punea întrebarea dacă aceasta este o relaţie reală sau simbolică. Simbolul este misterul iar misterul nu putea fi conceput fără simbol. În zilele noastre, noi percepem "simbolul" drept un obiect care nu este (în realitate) ceea ce reprezintă; în acele vremuri, "simbolul" denota un obiect care, într-un oarecare mod, era cu adevărat ceea ce semnifica dar, pe de altă parte, conform ideilor din aceea perioadă, adevăratul element ceresc se afla în ceea ce era vizibil sau dincolo de forma vizibilă, fără să fie identic cu forma vizibilă. Prin urmare, diferenţa dintre o concepţie simbolică şi concepţia realistă a cinei Domnului este cu totul respinsă. Ar fi mai corect sa facem diferenţa între concepţiile materialiste, deofizite şi docetice; noi nu trebuie să considerăm că aceste concepţii se exclud reciproc în mod strict. În percepţia populară, elementele consacrate erau fragmente divine ale magiei virtuale. (Vezi: Cyprian, *On the Lapsed* 25 in *op. cit*. v. 5, p. 444 [NT]). Prin aceste modalităţi, creştinii de rând din secolul al III-lea au făcut deja legătura cu multe noţiuni de superstiţii pe care preoţii le tolerau sau le inspirau. (97) Părinţii Bisericii anti-gnostici au recunoscut că elementele consacrate conţineau un element pământesc şi un element ceresc (adevăratul trup al lui Hristos). Astfel, ei au considerat sacramentul drept o garanţie a uniunii dintre spirit şi trup, negată de gnostici şi o garanţie a reînvierii carnale, hrănită din sângele Domnului Isus (Vezi: Iustin; Irenaeus, *Against Heresies* IV 18.4-5 in *op.cit*., pp. 485 - 486, *Against Heresies*, V. 2.2-3 in *op. cit*., p. 528 [NT]). Clement şi Origen "spiritualizează" fiindcă, la fel ca Ignatie, ei atribuie pentru carnea şi sângele lui Hristos o semnificaţie spirituală (*suma înţelepciunii*). Clement (Clement of Alexandria, *The Instructor* II, 2 in *op. cit*., v. 2, p. 242 ff.) separă între sângele spiritual şi sângele material al lui Isus Hristos şi consideră că Euharistia este uniunea dintre Logos-ul divin şi spiritul uman. La fel ca Ciprian, Clement din Alexandria recunoaşte că amestecul dintre vin şi apă ca simbol reprezintă procesul spiritual şi, în cele din urmă, a atribuit hrănii sfinte o relaţie cu trupul. (98) Este adevărat că Origen, marele misteriosofist şi teolog al sacrificiului, s-a exprimat conform curentului spiritualist predominant dar, în viziunea sa, tainele religioase şi toată persoana lui Hristos se află în domeniul spiritului. Din această cauză, teoria sa despre Sfânta Cină nu este "simbolică" ci în conformitate cu doctrina sa despre Hristos. Origen a putut numai să recunoască asistenţele spirituale din sfera intelectului şi a dispoziţiei precum şi ajutorul acordat acestora prin străduinţele libere şi spontane ale omului. Din perspectiva lui Origen, participarea la ceremonii nu creează o diferenţă. Creştinul inteligent se hrăneşte permanent din trupul lui Hristos adică din Spiritul Divin iar astfel sărbătoreşte o cină infinită. (Origen, *Contra Celsum* VIII. 22 in *op. cit*. v. 4, pp. 647 - 648 [NT]) Origen a fost conştient de faptul că doctrina sa despre Cina Domnului era departe de credinţa creştinului simplu, la fel ca tot sistemul său doctrinar. Prin urmare, el s-a acomodat cu această credinţă în chestiunile în care acest lucru părea să fie necesar. Pentru Origen, acest lucru nu era greu: cu toate că în sistemul său, totul era, în ultimă instanţă, "spiritual", el nu dorea să excludă simboluri şi mistere fiindcă el ştia că omul trebuie să fie iniţiat în domeniul spiritual, fiindcă acest domeniu spiritual nu poate fi învăţat aşa cum sunt învătate ştiinţele mai inferioare. (99) Dar, fie că luăm în consideraţie pe credincioşii simpli, pe Părinţii antignostici sau pe Origen, fie că tratăm Cina Sfântă drept o jertfă sau un sacrament. Noi observăm peste tot că porunca divină a fost mutată de la scopul ei original şi a fost plasată cu forţa în serviciul spiritului antichităţii.

Probabil că în nici un alt domeniu elenizarea Evangheliei nu este mai evidentă. Acest lucru este demonstrat şi prin practica de comuniune a copiilor, despre care aflăm pentru prima oară de la Ciprian. (100) Este puţin probabil ca această practică să provină dintr-o perioadă de după botezul copiilor. Împărtăşirea Cinei părea să fie la de indispensabilă ca botezul iar copilul avea o invocaţie egală cu ceea a adultului la hrana miraculoasă din ceruri. (101)

În secolul al III-lea, s-a dezvoltat o superstiţie totală cu privire la concepţiile Bisericii şi misterele legate de Biserică. Conform acestor noţiuni, noi trebuie să ne supunem în faţa Bisericii şi să ne umplem cu consacrări sfinte, aşa cum ne hrănim. În următoarele capitole vom arăta că această superstiţie şi misterul magic au fost contrabalansate de o concepţie foarte vitală despre libertatea şi responsabilitatea individului. Acest creştinism era încătuşat de autoritate şi superstiţie în domeniul religiei dar era liber şi dependent de sine în domeniul moralităţii. Acest creştinism se caracterizează printr-o supunere pasivă în primul domeniu şi printr-o activitate deplină în al doilea domeniu. S-ar putea ca teologia exegetică să nu depăşească niciodată o alternare între aceste două aspecte şi recunoaşterea egală a invocaţiei lor de consideraţie, fiindcă fenomenul religios în care aceste aspecte sunt implicate se opune oricărei explicaţii. Dar, religia se află în pericolul de a fi distrusă atunci când percepţia insuficientă este elevată la gradul unui principiu convenient de teorie şi viaţă şi atunci când adevăratul mister al credinţei - adică cum devine o persoană o nouă fiinţă umană - trebuie să accepte cu supunere elementul religios drept consacrare, la care trebuie să adăugăm silinţa zeloasă pentru o virtute ascetică. În orice caz, aceasta a fost esenţa specifică şi practică a catolicismului începând din secolul al III-lea şi chiar după Augustin.

Capitolul III - Note

1.Sursele mai importante despre istoria montanismului sunt: E. Renan, Les Crises du Catholicisme naissant, *Revue des deux mondes*, v. 43 (1881), pp. 793 - 809; G. N. Bonwetsch, *Die Geschichte der Montanismus*, (Erlangen: Deichert, 1887); John de Soyres, *Montanism and the Primitive Church. A Study in the Ecclesiastical History of the Second Century*, (Cambridge: Deighton, 1878) [NT]

2. Aici sunt descrise anumite puncte vitale despre esenţă de la origini şi istoria montanismului. Autorul afirmă că stabilirea detailată a acestor subiecte ar duce prea departe. Trebuie remarcat că greşelile din estimarea esenţei de la origini a montanismului provin de la examinarea superficială a oracolelor s-au păstrat. Principalul efort al lui Montanus a fost stabilirea unei noi organizări a creştinismului, începând cu Biserica din Asia. Acest lucru urma să fie realizat prin detaşarea de limitele comunităţilor şi unificarea lor într-o unică comunitate. În aparenţă, această iniţiativă a fost unică în istoria timpurie a Bisericii. Se poate observa că, unde a existat entuziasmul religios, existau cele mai importante efecte în relaţiile domestice şi familiare. Astfel, putem ajunge la concluzia că forţa exaltării entuziastice nu este criteriul pentru forţa credinţei *creştine*.

3. *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, (trans. F. Williams), (Leiden: Brill, 1987) 48.1, p. 6

4. Probabil că şi în locul său de origine, montanismul s-a acomodat la circumstanţe, ceea ce nu era ceva ieşit din comun. Fără îndoială, Bisericile montaniste din Frigia şi din Asia , cărora Episcopul de la Roma le-a adresat deja *literae pacis*, erau în prezent foarte diferite în comparaţie cu urmaşii profeţilor de la începuturi. (Tertullian, *Against Praxeas* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 3, I, pp. 597 - 598. [NT]) În continuare, atunci când Tertullian relatează că Praxeas a oprit recunoaşterea montaniştilor de către Episcopul de la Roma, "falsitatea despre Biserici" poate să fi inclus o expunere a tendinţelor originale ale sectei montaniste. Cu toate acestea, unica istorie completă prin care a trecut montanismul în locul său de origine este explicată prin faptul că existau la ei districte în care toţi creştinii aparţineau de această sectă. (*The Panarion of Epiphanius of Salamis* 51:33) (cf. istoria ulterioară a novatianismului). În cadrul orânduirii ecleziastice specifice, aceste secte au păstrat o scriere despre provenienţa lor.

5. Acest lucru este foarte important: toţi cei din anumite comunităţi au devenit adepţii unor noi profeţi, care nu aderau la o veche religie.

6. Vezi oracolele din G. N. Bonwetsch, *op. cit*. p. 197, ff. Cu greu se poate afirma că ar fi fost ceva obişnuit ca profeţii creştini să vorbească la fel ca Montanus.

7. Vezi, G. N. Bonwetsch*, ibid*, Colecţiile de cristofanie ar demonstra entuziasmul naiv din aceea perioadă.

8. Vezi Eusebius *op. cit*., V 16.9

9. Noi putem acţiona fără ezitare pe baza principiului conform căruia elementele montaniste, după cum apar la Tertullian, sunt într-o formă mai slabă. Astfel, chiar şi atunci când Tertullian afirmă că Paraclete la noii profeţi ar fi putut să răstoarne sau să schimbe regulile Apostolilor, nu există nici un dubiu că noii profeţi nu au aderat la principiile apostolice şi nu ezitau deloc să devieze de la ele. (Vezi: Hippolytus, *op. cit*., VII.19 şi Didymus, *De trinitate*, III, 41.2)

10. Perceptele unei vieţi creştine, dacă putem spune aşa, dăruite de noii profeţi, nu pot fi determinate din compromisurile pe care era bazată disciplina din societăţile montaniste din Imperiu. Aici, ei aspirau la o separare îngustă între modul de viaţă marcionit, encratit şi practica bisericească obişnuită. Ei nu mai aveau curajul şi candoarea de a proclama "e saecolo excedere". Noii profeţi solicitau puritatea personală şi renunţarea la bucuriile vieţii. Este improbabil ca ei să fi prescris "legi" precise fiindcă problema esenţială nu era ascetismul ci împlinirea unei făgăduinţe. Prin urmare, în vremurile care au urmat a fost posibil ca cele mai severe solicitări să fie concepute ca reglementări care se refereau numai la profeţi şi să fie slăbite oracolele în aplicarea acestor reglementări la credincioşi.

11. Eusebius, *op. cit*., V. 16.9; V. 18.5

12. Nu este simplu de a-i plasa pe Montanus şi pe asociatele sale în categoria profeţilor din Bisericile creştine timpurii. Invocaţia că Sfântul Duh a coborât asupra lor într-o unică modalitate ar fi trebuit să

provină de la ei, în mod absolut clar. Dacă aplicăm principiul lui Tertullian (vezi nota 9 mai sus), vom descoperi, pe lângă invocaţiile profeţilor în sine, că aceste lucruri sunt evidente în scrierile lui Tertullian. Următoarele afirmaţii vor îndepărta orice îndoială despre invocaţia noilor profeţi că ei ar deţine o unică misiune: 1) De la începuturi, atât oponenţii cât şi adepţii noului curent au folosit denumirea "Noua Profeţie" pentru fenomenul în chestiune. (Eusebius, *op. cit.* V. 16.4; Evanghelia după Marcu 3:24, 4:22); 2) În mod asemănător, de la începuturi inspiraţia divină a fost desemnată drept Paraclete; 3) Chiar şi în secolul al III-lea, congregaţiile montaniste din Imperiu trebuie să fi pus la îndoială dacă Apostolii au avut Paraclete sau, cel puţin, dacă a fost întreaga chestiune. Tertullian identifică Duhul şi Paraclete şi declară că Apostolii au deţinut pe deplin Paraclete. Drept catolic, el nu ar fi putut face altfel. Totuşi el îl denumeşte pe Montanus "prophetae proprii" a Spiritului; 4)Adepţii montanismului au susţinut că profeţia din Evanghelia după Ioan 14 ff. A fost împlinită în noua profeţie şi a fost denumită de la începuturi Paraclete.

Montaniştii au atribuit misiunea menţionată în Evanghelia după Ioan 14 ff. Fiindcă promisiunile din acest fragment trebuie să fie considerate o aplicare entuziastă a planului lui Montanus. (În continuare, autorul susţine că montanismul este bazat pe efectul creat de promisiunile din Evanghelia după Ioan asupra unor profeţi excitaţi şi nerăbdători - NT)

13. Tertullian şi Proclus au argumentat împotriva ereticilor. În special pe baza ortodoxiei lor, Tertullian a emis solicitarea noilor profeţi de a fi ascultaţi. Ca montanist, Tertullian se considera capabil să-i combată pe gnostici. Din scrierile lui Tertullian constatăm că secesiunea salturilor montaniste le-a fost impusă cu forţa.

14. Recunoaşterea noii profeţii ca atare a devenit o chestiune decisivă. Această profeţie exista în scris (Eusebius, *op. cit*., V. 18.1; VI. 20). Chestiunea în sine denotă o fundamentală slăbire a credinţei, la care s-a adăugat o decădere corespunzătoare a invocărilor profetice.

15. Situaţia care a precedat acceptarea noii profeţii într-o anumită parte a creştinismului poate fi studiată în scrierile lui Tertullian (*On Idolatry*, *op. cit*. v. 3 p. 61 ff. şi *The Shows or De Spectaculis op .cit*. v. 3 p. 79 ff.). Creştinismul a fost deja conceput drept o *nova lex* în toată Biserica. Această *lex* a fost definită clar cu privire la influenţa sa asupra credinţei. Nu exista o lege definită cu privire la comportamentul exterior iar argumente în favoarea severităţii şi a permisivităţii erau aduse din Sfintele Scripturi. Ordonanţele divine despre moralitate nu puteau fi menţionate împotriva laicizării progresive a creştinismului.. Cu toate acestea, era nevoie de comandamente statutare prin care toate limitele erau clar definite. În această situaţie confuză, oracolele noilor profeţi erau acceptate cu bucurie şi erau folosite pentru a justifica şi a investiga cu autoritatea divină o reacţie moderată. Se putea deduce de la Tertullian că nu se putea ajunge la mai mult. Ste bine cunoscut faptul că nici măcar la acest rezultat nu s-a ajuns. Astfel, mişcarea din Frigia a fost folosită pentru a susţine iniţiative cu care nu avea nici o legătură dar aceasta a fost forma prin care montanismul a devenit pentru prima oară un factor în istoria Bisericii. Noi nu putem stabili cu certitudine în ce măsură montanismul a fost în prealabil un factor în istoria Bisericii, mai ales cu privire la crearea canonului din Noul Testament în Asia Mică şi la Roma.

16. G. N. Bonwetsch, *op. cit.*, pp. 82 - 108

17. Tertullian avea cele mai mari dificultăţi în legătură cu acest subiect. Tertullian îl repudiază clar pe Tatian. Vezi: Tertullian, *On Fasting, in Opposition to the Psychics* in *op. cit.* v. 4, p. 102 ff.

18. Tertullian nu este descurajat de această limitare. Vezi: Tertullian, *On Monogamy*, in *op. cit*., v. 4, p. 74 ff.

19. Este foarte instructiv dar şi dureros să fie depistate stăruinţele lui Tertullian de a reconcilia ireconciliabilul sau, cu alte cuvinte, de a arăta de a demonstra că profeţia este nouă dar, totuşi, nu este nouă, că nu afectează deplina autoritate a Noului Testament şi, pe de altă parte depăşeşte această autoritate. Tertullian era silit să susţină teoria că atitudinea lui Paraclete faţă de Apostoli este atitudinea lui Hristos faţă de Moses, că el anulează concesiile făcute de Apostoli şi chiar de către Hristos în sine. În acelaşi timp, Tertullian este silit să afirme din nou că Vechiul Testament şi Noul Testament sunt suficiente. În acest context, Tertullian s-a lovit de teoria ciudată a stagiilor de revelaţie. Dacă nu ar fi fost un expedient în cazul lui, această teorie ar fi putut să fie considerată o slabă urmă a unei viziuni istorice a chestiunii. Totuşi, această nouă dilemă a dăruit teologiei o concepţie care a fost folosită cu atenţie de

Biserică în perioadele ulterioare, atunci când a fost confruntată cu anumite dificultăţi. (Vezi: Tertullian, *On the Veiling of Virgins* in *op. cit.* v. 4, p, 27, *On Exhortation to Chastity ibid,* v. 4, p. 50, *On Monogamy, ibid*., p. 59, *On the Resurrection of the Flesh* in *op. cit.* v. 3, p. 545). În rest, Tertullian este, la bază, un creştin cu formare veche. Pentru el, orice teorie despre finalitatea în revelaţie este inutilă pentru el, în afara de influenţa importantă pe care o are asupra ereziei, fiindcă Spiritul conduce permanent spre adevărul integral şi acţionează oricând doreşte. Tertullian nu este un encratit fiindcă acest mod de viaţă a fost adoptat deja de eretici şi nu era legat deloc de dualism. Convingerea că toată religia avea legătură cu caracterul unei legi permanente şi presupune reglementări definite, o credinţă provenită de la Roma şi din Biserica timpurie, l-a legat pe Tertullian de Biserica Catolică. Contradicţiile cu care Tertullian s-a luptat nu îi erau specifice lui. Dacă au acceptat reglementările catolice, societăţile montaniste le-au contrabalansat puternic şi este foarte posibil să le fi desfiinţat. În Asia Mică, ruptura a avut loc mai devreme iar secta a rezistat mai mult. În Africa de Nord, reziduul era o inclinare remarcabilă pentru viziuni, vise sfinte, etc. Caracteristica specifică a faptelor lui Perpetua şi Felicitas se mai află într-o formă similară la Ciprian, care se foloseşte intens de viziuni şi vise. Această caracteristică se mai află în actele martirilor din Africa, începând din perioada lui Valerian (c. 230 AD). Din păcate, actele acestor martiri sunt puţin studiate. (Vezi: Th. Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, (Paris: Muguet, 1689), în special Acta Jacobi, Acta Mariani şi Acta Montani)

20. Nu se ştie nimic despre încercarea de a include oracolele în Noul Testament. În plus, montaniştii se puteau scuti de acest lucru fiindcă ei făceau diferenţa între poruncile provenite de la Paraclete drept "novissima lex" şi "novum testamentum". Scrierea montanistă R. Harris (ed.), *The Acts of the Martyrdom of Perpetua and Felicitas*, (London: C. J. Clay & Sons, 1890) [NT] ne arată marea valoare care era atribuită viziunilor provenite de la martiri. Pe măsura în care urmau să fie citite în biserici, se intenţiona ca aceste scrieri să fie recunoscute drept *instrumentum ecclesiae*, în sensul mai larg.

21. Aici episcopii se află pe primul plan dar ar fi foarte nedrept să le fie atribuite defecte, aşa cum face Tertullian. Comportamentul lor era influenţat de două interese combinate: dacă ar fi ţinut frâurile prea strânse, ei ar fi dăruit turma în favoarea ereziei şi a păgânismului. Această situaţie este evidentă la Hermas şi domină deciziile luate de conducătorii Bisericii în următoarele generaţii.

22. La montanişti, diferenţa dintre Bisericile "Spiritales" şi "Psychici" nu era limitată numai la Occident. Noi descoperim foarte des această diferenţă la Tertullian. În sinea ei, această diferenţă nu a dus încă la un schism formal cu Biserica Catolică.

23. Montanismul primitiv conţinea o contradicţie pentru episcopi şi funcţiile congregaţionale. Această atitudine a fost transmisă într-o formă mai slabă celor care au aderat ulterior la noua filozofie. Apoi, aceasta atitudine a reapărut cu o nouă vigoare în opoziţie faţă de măsurile episcopilor mai relaxaţi. (Tertullian, *On Modesty* (*De Pudicitia) op.cit.,* v. 4, ch. 21, p. 98; *On Exhortation to Chastity op. cit*., v. 4 ch. 9, p. 55. Pentru Tertullian, *Ecclesia* prezentată ca *numerus episcoporum* nu îşi mai păstra prestigiul.

24. Vezi, în special, *On Modesty* (*De Pudicitia) op.cit.,* v. 4, în care Tertullian vede virginitatea (puritatea) Bisericii nu în doctrina pură ci în concepţii stricte despre viaţa sfântă. După cum s-a putut observa în această istorie, chestiunea adeseori dezbătută - dacă montanismul este o inova - dacă montanismul este o inovaţie sau numai o reacţie - nu admite un răspuns simplu. În forma sa originală, montanismul a fost, fără îndoială, o inovaţie. Dar, montanismul a existat la sfârşitul unei perioade în care nu se poate vorbi foarte bine despre inovaţii, fiindcă încă nu fuseseră stabilite limitele pentru o religiozitate subiectivă. Fără îndoială, Montanus a mers mai departe faţă de oricare alţi profeţi creştini cunoscuţi. Fără îndoială, ca profet, Hermas a contribuit elemente importante, care erau inovaţii în creştinism, dar erau mai slabe decât faptele lui Montanus. În forma sa ulterioară, montanismul a fost o reacţie la toate intenţiile iar scopul acestor reacţii era să menţină sau să reînvie o stare de lucruri mai veche. În orice caz, dat fiind că acest lucru trebuia să fie împlinit prin legislaţie, prin *novissima lex*, noi avem aici o evidentă inovaţie, analogică cu dezvoltarea creştinismului. Dat fiind că în vremurile anterioare entuziasmul exaltata a creat singur principii stricte de comportament, printre alte rezultate, în momentul de faţă aceste principii formulate detailat şi precis, erau intenţionate să conserve sau să producă acest mod de viaţă. Din momentul în care Noul Testament a fost recunoscut, concepţia unei severităţi ulterioare prin Paraclete erau o inovaţie foarte îndoielnică şi ciudată. Dar, pentru cei care au recunoscut noua profeţie, toate acestea erau numai o

modalitate. Tendinţa practică a noii filozofii, bazată pe convingerea că biserica renunţa la caracteristica sa dacă cel puţin nu rezistă la laicizarea intensă, nu era o inovaţie ci o apărare a celor mai elementare cerinţe ale creştinismului timpuriu, în rezistenţa sa faţă de Biserica aflată în procesul permanent de a deveni o nouă entitate.
25. Evident, au existat multe faze intermediare între extremele de laxitate şi rigurozitate. Sub nici o formă, noua profeţie nu era recunoscută de toţi cei care aveau o viziune strictă despre principiile entităţii politice creştine. Vezi epistolele lui Dionisie din Corint (Eusebius, *op. cit*., IV, 23) Melito, profet, eunuh şi episcop trebuie să fie şi el recunoscut ca membru al grupului mai strict dar nu ca montanist. Această calificare este corectă şi despre Irenaeus.
26. Eusebius, *op. cit*., V. 16.17. Mai târziu, vieţile profeţilor au fost obiectul unei critici aspre.
27. Alogi au fost primii care au executat acest lucru dar au fost repudiaţi.
28. Tertullian, *On Fasting in Opposition to the Physics* (*De ieiunio adversus psychicos*), 12, 16, *op .cit*., v. 4, pp. 110, 112 - 113.
29. Tertullian a protestat împotriva acestui lucru cu toată forţa.
30. Este cunoscut faptul că, în secolul al III-lea, *Apocalipsa lui Ioan* a fost considerată cu suspiciune şi a fost înlăturată din canon în cercuri extinse din Răsărit.
31. În Occident, speranţele milenariste erau puţin afectate sau nu erau deloc afectate de lupta montanistă. În secolul al IV-lea, în Occident, milenarismul a câştigat o putere deosebită. În Orient, din contra, aşteptările apocaliptice au fost imediat afectate de criza montanistă. Dar, teologia filozofică a dovedit că este duşmanul lor de moarte. În Bisericile din mediul rural din Egipt, milenarismul mai era prevalent după mijlocul secolului al III-lea. (Vezi, Eusebius, *op .cit*., VII, 24) Dionisie afirmă că unii dintre dascălii lor mu iau în consideraţie Legea şi Profeţii, neglijează să respecte Evanghelia, consideră Epistolele Apostolilor mai puţin valoroase dar proclamă doctrina din *Apocalipsa lui Ioan* un mister mare şi ascuns. Milenarismul a cauzat perturbări în Biserica din Egipt.
32. În această perioadă, motto-ul a devenit "*Lex et prophetae usque ad Johannem*". Ecleziasticii vorbeau despre "*Completus numerus prophetarum*" (Fragmentul lui Muratori) şi au formulat enunţurile conform cărora profeţii corespundeau cu stadiul revelaţiei pre-creştine iar Apostolii corespundeau cu creştinii. Ei mai susţineau că perioada apostolică se caracterizează în special prin darurile Spiritului. "Profeţii şi Apostolii" îi înlocuiau acum pe "Apostoli, profeţi şi dascăli" ca instanţă de recurs. În aceste circumstanţe, profeţia ar fi putut într-adevăr să existe dar nu mai putea fi o autoritate egală ca importanţă cu autoritatea Apostolilor. Deci, profeţia a fost marginalizată, s-a stins sau, în cel mai bun caz, servea numai pentru sprijinul măsurilor luate de episcopi. Pentru a evalua marea revoluţie din spiritul acestei perioade, merită să comparăm afirmaţiile lui Irenaeus şi Origen despre darurile Spiritului şi profeţie. Irenaeus încă se mai exprimă la fel ca Iustin (cf., Justin*, Dialogue with Trypho*, in *op. cit*., 39, 81, 82, 88) şi afirmă: "Nu pot fi numărate darurile pe care Biserica le-a primit de la Dumnezeu şi le-a împărţit în toată lumea în numele lui Isus Hristos...Biserica a primit fără limită de la Dumnezeu şi ajută fără limită." (Irenaeus, *Against Heresies*, *op. cit*., II, 32.4, p. 409 - NT) Origen (mai ales în *Contra Celsum,* in *op. cit.*), priveşte retrospectiv spre o perioadă după care au încetat darurile Spiritului în Biserică. O circumstanţă foarte caracteristică este că, odată cu naturalizarea creştinismului în lume, au dispărut carismele şi lupta împotriva gnosticismului. Modul de viaţă strict ascetic a ajuns să fie considerat cu suspiciune. Eusebius, *op. cit*., v.3 este deosebit de instructiv cu privire la această chestiune. Aici este relevat confesorului Attalus că Alcibiades confesorul, cel care chiar şi în captivitate a continuat traiul ascetic numai din Pâine şi apă, prin abţinerea de la ceea ce Dumnezeu a creat, a devenit pentru alţii o persoană de scandal. Alcibiades şi-a schimbat modul de viaţă. Totuşi, visele şi viziunile încă îşi mai păstrau autoritatea în Biserică drept un important mijloc de a rezolva nedumeririle.
33. Tertullian enumeră în *The Five Books against Marcion, op. cit*., v. 3 p. 355 ff. şapte infracţiuni capitale: idolatria, blasfemia, uciderea, adulterul, păcatul trupesc, mărturia mincinoasă şi înşelăciunea. Probabil că aceste infracţiuni erau considerate cu mai multă severitate. Probabil că erezia nu era inclusă în primele secole. Vezi: Irenaeus, *Against Heresies*, *op. cit*., III, 4.2, p. 417, Tertullian, *On Prescription against Hereretics* 30, *op. cit*., v. 3 p. 257, *On Modesty* 19, *op. cit*., v. 4, p. 95. După Eusebius (*op. cit*., V 28.12, ereticii pocăiţi erau admişi din nou în Biserică.

34. Tertullian, *On Repentance*, *op. cit.* v. 3, p. 657 ff. consideră acest subiect drept o reglementare creştină stabilită. K. Műller, în lucrarea sa *Kirschengeschichte,* v. 1 p. 114 (1892), afirmă că cine dorea expierea, continua să fie în "anticamera" Bisericii, în sensul mai extins. Acest lucru nu excludea eventualitatea de a fi reprimit, chiar şi pe această lume, în rândul celor care posedau privilegiile creştine depline, după executarea pedepsei sau *exhomologesis*, dar fără nici o certitudine. Între timp, această *exhomologesis* s-a transformat iar la Tertullian conţine o serie întreagă de idei religioase fundamentale. *Exhomologesis*, nu mai este numai o expresie a sentimentului intern, confesiunea faţă de Dumnezeu şi confraţi, ci în mod esenţial este o împlinire. Aceasta este actuala mărturie a regatului din inimă, misiunea de a satisface pe Dumnezeu prin fapte de umilinţă proprie şi abnegaţie pe care Dumnezeu le poate accepta drept o pedeapsă suferită voluntar şi, prin urmare, un substitut pentru pedeapsa care, firesc, îl aşteaptă pe păcătuitor. Prin urmare, acesta este un mijloc de a-l pacifica pe Dumnezeu, de a domoli supărarea Sa şi de a recâştiga favoarea Sa, cu consecinţa posibilă de readmitere în Biserică. *Consecinţa posibilă* fiindcă reacceptarea nu este întotdeauna rezultatul care urmează. Chiar şi cel care, pe această lume, şi-a pierdut deplina cetăţenie şi a rămas numai în rândurile celor pocăiţi, trebuie să spere la participarea în Regatul din viitor. Totuşi, era foarte probabil ca, până la moarte, regula să fie ca persoana să fie într-o stare de penitenţă sau *exhomologesis.* Readmiterea continua să implice presupunerea că, într-un fel sau altul, Biserica a devenit *sigură* că Dumnezeu l-a iertat pe cel care a păcătuit sau, cu alte cuvinte, că Biserica avea puterea să acorde această iertare în virtutea Spiritului care sălăşluieşte în Biserică iar această readmitere nu implica o violare a sanctităţii sale. Într-o astfel de situaţie, mai întâi profeţii iar apoi martirii trebuiau să pară drept organe ale Spiritului până când, nu creştinul inspirat ci mijloacele profesionale ale Spiritului, adică preotul, este cel care decide tot.
35. În secolul al II-lea nu au lipsit cu totul nici măcar străduinţele pentru un nou botez. Se spune că în congregaţiile marcionite au avut loc repetate botezuri.
36. Vezi cap. III, Sect. 6 *Synods relative to the Baptism of Heretics* în Ch. J. Hefele, *A History of Christian Councils from the Original Documents to the Close of the Council of Nicaea 325 AD,* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1871), pp. 99 - 126 [NT]
37. Vezi: A. Harnack*, Novatian* în S. M. Jackson & L. F. Loetscher (eds.), *The New Schaff - Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1953), v. 8 p. 197 ff. Se poate presupune că introducerea practicii de iertare nelimitată a păcatelor a fost o "reacţie evangelică" împotriva legalismului nemilos, stabilit de la început. De fapt, episcopii şi fracţiunea mai indulgentă au apelat na Noul Testament ca justificare a practicii lor. Acest lucru a fost făcur deja de Calixtus şi urmaşii săi (Vezi: *Epistola lui Pavel către Romani* 14:4, *Evanghelia după Matei* 13:29). Mai înainte, adversarii lui Tertullian, care favoriza indulgenţa, au apelat şi ei la multe texte din Biblie dar, dat fiind că episcopii şi fracţiunea lor nu şi-au modificat concepţia despre botez ci au susţinut principiul ca înainte, "reacţia evanghelică" nu trebuie să fie prea mult estimată.
38. Practic, în perioada 220 AD - 260 AD, persecuţiile nu au fost cunoscute.
39. Cyprian, *On the Lapsed* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1886, 2004), v. 5, p. 437 [NT]
40. Prima scrisoare a lui Ciprian arată ezitarea creată de această inovaţie. Vezi: Cyprian, *Epistle I to Donatus*, *ibid*. p. 275 ff.
41. Ciprian, Socrates şi Eusebius sunt principalele surse pentru acest subiect. Cf. Ch. J. Hefele, *A History of the Councils of the Church* v. 3, (Edinburgh:T. & T. Clark, 1883).
42. Vezi: A. Harnack, *Novatian* in S.M.Jackson & L.F.Loetscher (eds.) *The New Schaff -Herzog Encyclopedia of Religious Knowlwdge*, (Grand Rapids, Michigan, Baker Book House, 1953), v. 8, p. 197. Poate exista tentativa de presupune că introducerea practicii de iertare nelimitată a păcatelor a fost o "reacţie evanghelică" împotriva legalismului nemilos care, în cazul Bisericii celor din popoare, s-a stabilit de la început. De fapt, episcopii şi fracţiunea mai indulgentă au apelat la Noul Testament ca justificare a practicii lor. Acest lucru a fost făcut deja de Calixtus şi urmaşii săi (Vezi: *Epistola către Romani* 14:4, *Evanghelia după Matei* 13:29). Mai înainte, oponenţii lui Tertullian, care favorizau indulgenţa, au apelat în mod similar la multe texte din Biblie. Dar, dat fiind că episcopii şi fracţiunea lor nu şi-au modificat

concepţia despre botez ci au susţinut că, în principiu, la fel ca înainte, "reacţie evanghelică" nu trebuie să fie prea mult estimată.
43. Este obscură diferenţa dintre diversele păcate comise faţă de Dumnezeu, după cum descoperim la Tertullian, Ciprian şi alţi Părinţi ai Bisericii.
44. Ciprian nu exclus niciodată pe cineva din Biserică, în afară de cazul în care acesta ar fi atacat autoritatea episcopilor iar astfel, prin fapta sa, acest om s-a exclus singur din comunitatea creştină.
45. Hippolytus îl califică pe Calixtus *impostor*. (Vezi: Hippolytus, *Philosophoumena* IX. 7 in A. Roberts & J. Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Christian Library*, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1868), v. 6, p. 344 [NT]). După Calixtus, arca lui Noe este simbolul Bisericii fiindcă fiinţe pure şi impure se aflau pe ea. După Tertullian, *On Idolatry* XXIV in *op. cit*., se poate presupune că încă înainte de anul 200 AD, creştinii din Cartagina erau mai indulgenţi şi au făcut apel la arca lui Noe. Noi nu ştim ce formă a luat această expresie şi ce concluzii au fost trase. Acesta este un exemplu foarte instructiv despre multiplele dificultăţi în care au fost implicaţi Părinţii Bisericii prin această tipologie. Arca lui Noe este Biserica iar astfel câinii şi şerpii sunt oameni. Pentru a rezolva aceste probleme era necesară o acuitate şi o înţelepciune ieşită din comun, mai ales că, întotdeauna, orice soluţie ducea la noi întrebări.
46. Saint Cyprian, *Letters*, *op. cit*, Letters 65,66, 68, 55
47. *Ibid*. *Letters*, 65.4, 67.3. Ciprian merge mai departe şi declară că este afectat oricine are o legătură cu un preot necurat şi participă la ritualurile sărbătorite de el.
48. La Ciprian, această chestiune este foarte incertă. Uneori, el spune că Dumnezeu instalează episcopii şi, din această cauză, este un păcat de moarte faţă de Dumnezeu ca aceşti episcopi să fie criticaţi. (*Ibid*., *Letters*, 66.1). Cu alte ocazii, el reţine că episcopii au fost denumiţi de episcopi şi recunoaşte, în aparenţă dreptul comunităţii de a alege episcopii şi de a-i supraveghea. (*Ibid*., *Letters*, 67.3, 4)
49. Era justificat ca donatiştii să apeleze la Ciprian, adică la unul dintre cele două aspecte ale sale.
50. Origen face diferenţa între diversele grupuri din Biserică, judecate după înţelegerea lor spirituală şi evoluţia lor morală. (Vezi: Origen *Homilies on Genesis and Exodus* (transl. R. E. Heine), (Washington DC: Catholic University of America Press, 2002; Origen, *Homélies sur le Lévitique*, (transl. M.Borret), (Paris: Cerf, 1961); Origen, *Song of Songs. Commentary and Homilies*, (transl. R.P.Lawson), (Westminster, Ma.: Newman Press, 1957); Origen, *The Commentary of Origen on the Gospel of St. Matthew*, (transl. R. E. Heine), (Oxford: Oxford University Press, 2018) 2 v. [NT] De asemenea, Origen face diferenţa între membrii spirituali şi membrii carnali ai Bisericii, adică între creştinii adevăraţi şi cei care numai poartă această denumire, fără o credinţă din inimă, care participă în aparenţă la tot dar care nu aduc rezultate în credinţă sau în comportament. La fel ca şi Clement din Alexandria (*Stromata* 7), Origen consideră că aceşti creştini au o mică apartenenţă la Biserică. Pentru Origen, aceşti creştini sunt la fel ca iebusiţii rămaşi la Ierusalim: ei nu posedă o parte din făgăduinţele lui Hristos ci sunt pierduţi. Scopul Bisericii este de a îndepărta acest gen de membri ai Bisericii iar astfel constatăm că Origen era departe de a împărtăşi viziunea lui Calixt despre Biserică drept un *corpus premixtum*. Este dincolo de înţelepciunea umană de a judeca acest proces, astfel ca numai cei sfinţi şi salvaţi să rămână. Deci, omul trebuie să se mulţumească numai cu înlăturarea păcătoşilor notorii (Origen, *Homélies sur Josué* (transl. A. Jaubert), (Paris: Cerf, 2000). Astfel, mulţi păcătoşi rămân în Biserică. (Origen, *The Commentary of Origen on the Gospel of St. Matthew*, *op. cit*.) Dar, în lucrarea sa *Contra Celsus op. cit*., a susţinut că teoria empirică şi relativă consideră că bisericile creştine sunt *mai bune* decât societăţile şi comunităţile civile care există alături de ele. În *Contra Celsus op. cit.* cap. 29 - 30, Origen compară creştinii cu alte populaţii din Atena, Corint şi Alexandria, conducătorii congregaţiilor cu consilierii şi primari din aceste oraşe. Aceste comparaţii sunt excepţional de instructive şi dau mărturie despre revoluţia din acele vremuri. Totuşi, în concluzie, noi trebuie să arătăm că Origen susţine deschis că o persoană excomunicată pe nedrept rămâne în viziunea lui Dumnezeu un membru al Bisericii. (Vezi: ; Origen, *Homélies sur le Lévitique*, *op. cit*.). Origen a urmat disputele de la Roma dintre Hippolytus şi Calixt şi a luat partea lui Hippolytus. Astfel, cei trei mari teologi ai epocii - Tertullian, Hippolytus şi Origen - au fost împotriva lui Calixt.
51. Din concepţia sa despre Biserică, Ciprian a tras concluzia că botezul făcut de cei care nu erau catolici nu este valabil. Episcopii de la Roma au respins această opinie fiindcă erau interesaţi să-i admită în

Biserică pe cei care nu erau catolici. Ciprian a ajuns la concluziile sale pe baza propriei sale teorii, în ciuda tradiţiei. Această chestiune nu a dus niciodată la o mare controversă dogmatică.
52. Pe măsura în care putem judeca, Novatian nu a extins tratamentul mai sever asupra tuturor păcătoşilor mai gravi şi a declarat acest lucru numai în cazul celor decăzuţi în desuetudine. Este foarte posibil ca, ulterior, în bisericile adepţilor lui Novatian, nici un grav păcătos să nu fi fost iertat. Novatian a considerat diferenţial gravitatea păcatele iar adepţii săi nu intenţionau să-i abandoneze pe gravii păcătoşi ci să-i menţină în cadrul disciplinei şi intervenţiei ecleziastice. [NT]
53. Autorul menţionează aici Epistola 57.4. Vezi: Cyprian, *Epistles, op. cit.,* v. 5, pp. 352 - 353. Această epistolă este adresată lui Papa Lucius I, la revenirea sa din exil în 253 AD. Această epistolă nu este un tratat dogmatic ci o apologie sau un elogiu dar, eventual, anumite elemente dogmatice pot fi deduse din acest context. [NT]
54. Ciprian, Epistola 69.3, *ibid.*, pp. 376 - 377 [NT]
55. Autorul explică aici diferenţa care s-a format între creştinii care trăiau o viaţă evanghelică (adică aspirau la perfecţiunea evanghelică, la imitaţia lui Hristos) şi creştinii obişnuiţi. Vezi, în special: B. Aubé, *Les chrétiens dans l'Empire romain de la fin des Antonins au milieu du III-e siècle (180 - 249),* (Paris: Librairie Académique Didier, 1881), p. 237 ff. Aubé discută aici despre creştinii intransigenţi şi creştinii oportunişti. [NT] Autorul continuă: Este foarte instructiv faptul că încă de la sfârşitul secolului al II-lea, nu creştinul evanghelic (i.e. intransigent) ci creştinul tolerant era cel care declara că solicitările Evangheliei sunt satisfăcute dacă Dumnezeu se află în inimile lor iar altfel ei trăiau în conformitate deplină cu lumea. Heracleon era perceput în acelaşi sens.
56. Tertullian a protestat deja cu putere împotriva unei astfel de nedreptăţi. (Tertullian, *On Modesty* (*De Pudicitia*) XXII in *op. cit.,* v. 4, pp. 100 - 101)
57. *Istoria Ecleziastică* a lui Socrates din Constantinopol poate o sursă pentru a ne forma o idee bună despre situaţia din comunităţile adepţilor lui Novatian la Constantinopol şi în Asia Mică. Cele mai importante elemente din această istorie sunt integraţia dintre adepţii lui Novatian şi montanişti în Asia Mică şi absenţa unor diferenţe între stilul lor de viaţă şi cel al catolicilor. În secolul al IV-lea, adepţii lui Novatian au fost agresaţi amarnic.
58. Într-adevăr, acest subiect a fost subiectul unei dispute între Hippolytus şi Origen.
59. La acest rezultat s-a ajuns după multe ezitări dureroase, mai ales la Răsărit, după cum putem vedea în scrierile lui Eusebius, *op. cit.*, 7,8. Pentru un timp, majoritatea episcopilor răsăriteni au avut o atitudine favorabilă pentru Novatian şi o atitudine nefavorabilă pentru Cornelius şi Ciprian. Apoi, ei au adoptat cauza lui Cornelius şi Ciprian, fără să adopte în toate cazurile disciplina mai îngăduitoare. (Vezi Canoanele de la Ancyra şi Neocaesarea: Ph. Schaff & H. Wace (eds.), *The Seven Ecumenical Councils* in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass., Hendrickson Publishers, 1900, 2004), v. 14). În tot răsăritul, întreaga chestiune a fost indusă în confuzie şi nu a fost soluţionată conform unor principii clare. Atunci când a renunţat la ultima reminiscenţă a exclusivităţii sale, (canoanele de la Elvira sunt încă foarte stricte iar canoanele de le Arles sunt îngăduitoare), Biserica a devenit "Catolică" într-un mod cu totul special; cu alte cuvinte, Biserica a devenit o comunitate în care oricine îşi putea găsi locul, cu condiţia să se supună la anumite reglementări şi reguli. În acel moment, dar nu mai înainte, a fost asigurată importanţă preeminentă a Bisericii în societate şi în stat. Biserica nu a mai adus frământarea şi sabia (cf. Evanghelia după Matei 10:34-35) ci pacea şi siguranţa. În acest moment, Biserica putea să devină o putere educativă sau o putere conservativă fiindcă, în vechea societate, încă mai era nevoie de educaţie. Apologeţii (Iustin, Melito, Tertullian) au elogiat Biserica drept o forţa educativă dar numai în perioada discutată aici Biserica a ajuns să posede această capacitate. Printre creştini, secta de ascetici (*encratites*), adepţii lui Marcion, adepţii la noua profeţie şi, în cele din urmă, adepţii lui Novatian, s-au opus pe rând ca religia lor să fie naturalizată pe lume iar Biserica să fie transformată într-o comunitate politică. Invocaţiile lor au devenit din ce în ce mai puţin exigente iar vigoarea lor internă a scăzut permanent. Având în vedere laicizarea continuă a creştinismului, cerinţele montaniştilor de la începutul secolului al III-lea arătau, nu mai puţin ca cerinţele encraticilor din mijlocul secolului al II-lea şi nu mai mult decât cerinţele celor din curentul lui Novatian din mijlocul secolului al III-lea. În mod determinat, Biserica a declarat război împotriva tuturor încercărilor de a eleva perfecţiunea evangelică la nivelul unei legi universale inflexibile

şi a învins oponenţii săî. Biserica a insistat asupra misiunii sale mondiale şi şi-a potolit conştiinţa prin acceptarea unei duble moralităţi în cadrul propriilor sale limite. Astfel, Biserica a creat condiţiile care au făcut posibilă realizarea perfecţiunii evangelice în cadrul său sub forma monahismului, fără ca acest lucru să-i pericliteze existenţa. "Monahismul este numai o instituţie ecleziastică care face posibilă separarea unei persoane de Biserica exterioară, fără să renunţe la ea; această persoană se poate separa în scopuri de sanctificare şi totuşi poate revendica ceea mai înaltă poziţie printre membri, poate forma o fraternitate şi poate promova interesele Bisericii." În trecut, mari curente ecleziastice, cum a fost curentul montanist şi curentul lui Novatian, au reuşit numai să dobândească o importanţă locală sau provincială, cum a fost cazul cu evoluţia donatistă şi curentul lui Audiani (antropomorfist) din est.
60. O circumstanţă caracteristică este că Tertullian, în lucrarea sa *On Fasting in Opposition to the Physics* (*De ieiunio adversus psychicos*) *op. cit*., nu presupune că marea masă a creştinilor cunoştea Biblia cu adevărat.
61. Otto Ritschel, *Cyprian von Carthage und die Verfossung der Kirche*, (Göttingen: Vandenboeck, 1885), pp. 142 - 237.
62. Ciprian, în Epistola 55.9, (*Epistles of Cyprian op. cit*., v. 5, p. 350), descrie dimensiunile la care Biserica a ajuns să fie stat în stat pe vremea lui Decius. Pe de altă parte, legislaţia cu privire la flameni, adoptată la Conciliul de la Elvira, datează dinainte de persecuţia lui Diocletian din anul 300 AD. (Vezi: L. Duchenne, *Le Concile d'Elvire et les flamins chrétiens* in *Mélanges Renier, Recueil des travaux*, (Paris: F. Vieweg, 1887), p. 159 ff. şi ne arată că disciplina ecleziastică a fost adoptată în reglementările păgâne din Imperiu. În plus, încă din secolul al III-lea, nu lipseau în creştinism sisteme sincretiste. Multe informaţii despre acest subiect pot fi extrase din scrierile lui Origen şi atitudinile sale. Noi mai putem face referinţă la ritualurile eroilor şi relicvelor, fundamentul cărora a fost stabilit în secolul al III-lea, cu toate că religia de al doilea grad încă nu a devenit o forţă în Biserică şi nu s-a impus în religia oficială până în secolul al IV-lea.
63. Vezi acuzaţiile grave făcute de Tertullian, *On Modesty* (*De Pudicitia), op. cit.,* şi *On Fasting in Opposition to the Physics* (*De ieiunio adversus psychicos*), *op. cit*.
64. Vezi cap. 5 despre legătura acestei Biserici cu teologia şi solicitările sale specifice.
65. Origen, *Origen against Celsus*, III, 29, 30 in *op. cit.,* v. 4, pp. 475 - 476.
66. A. Ritschel, *Die Entstelung der Altkatholischen Kirche*, (Bonn: R. Marcus, 1850), pp. 362, 368, 394, 461, 555, 560, 578; E. Hatch, *op. cit*., R. Sohm, *Kirchenrecht*, (Műnchen, Leipzig: Duncker & Humbolt, 1892).
67. Clement din Roma a fost primul care i-a comparat pe cei care conduceau ritualul public în bisericile creştine cu preoţii şi membri tribului Levi. Autorul tratatului creştin dogmatic *Didahia* a fost primul care a făcut comparaţia între profeţii creştini şi marii preoţi. Cu toate acestea, nu se poate demonstra că au existat congregaţii de creştini în care conducătorii erau calificaţi drept "preoţi" înainte de ultimele două decenii din secolul al II-lea. (În continuare, autorul menţionează o compilaţie de citate din diverse surse, fără o explicaţie esenţială a contextului din care sunt extrase. [NT])
68. Sohm, *op. cit*., v. I, p. 207
69. Funcţia caracteristică a *sacerdos dei* este *deservire attari et sacrificia divina celebrare.* (Cyprian, Epist. 57.1, *op. cit*., p. 352). Se mai poate spune că toate ceremoniile din ritualul public propriu-zis aparţin preotului. Ciprian s-a străduit să demonstreze că funcţia episcopului în calitate de conducător provine de la atribuţiile sale preoţeşti fiindcă, în calitate de preot, el este *antistes Christi* (episcopul lui Hristos). Vezi, Cyprian, *Epistles* 59, 61.2, 63.14. *ibid*. pp. 355, 357, 364. Acesta este fundamentul pentru dreptul şi datoria sa de a conserva din orice punct de vedere *lex evangelica* şi *traditio dominica*. Ca episcop al lui Hristos, calitate conferită episcopului prin succesiunea apostolică, episcopul a mai primit şi puterea codurilor morale care îi conferea dreptul de judeca în locul lui Hristos şi dreptul de a acorda sau de a refuza graţia divină. În concepţia lui Ciprian, despre funcţia episcopală, succesiunea apostolică şi poziţia de vicerege al lui Hristos (al lui Dumnezeu) se contrabalansează reciproc. Ciprian a încercat să facă o sinteză între aceste două elemente (Cyprian, *Epistle* 55.8, *ibid*., pp. 349 - 350, *cathedra sacerdotalis*). În ceea ce priveşte viaţa interioară a fiecărei biserici, elementele mai noi şi cele mai vechi dovedeau, în mod necesar, ceea mai importantă caracteristică. În partea de est, începând de la sfârşitul secolului al III-lea,

succesiune episcopilor a fost accentuată aproape în exclusivitate. Ignatius a condus acest curent atunci când a comparat episcopul, în poziţia sa faţă de comunitate, cu Dumnezeu şi cu Hristos. În orice caz, Ignatius discută despre imagini dar în perioada ulterioară chestiunea era despre realităţile bazate pe o misterioasă transferare.

70. La scurt timp după crearea unei clase profesionale de preoţi a apărut şi o clasă inferioară de cler. La începuturi, acesta a fost cazul la Roma. Această evoluţie a fost influenţată de preoţimea păgână şi de slujba din Templu. (Această chestiune a fost subiectul unei dispute docte între Harnack şi Sohm - [NT])

71. Ciprian a înţeles că legile sacerdotale trebuie să fie aplicate în mod sever. Vezi, de exemplu, aplicarea textelor din Deuteronom 17:12, 1 Samuel 8:7, Evanghelia după Ioan 18:22, Faptele Apostolilor 23:4-5 în Epistolele 34.3 şi 54.6 (Cyprian, Epistle 44.3, Epistle 54.6, *ibid*. p. 340, 341. Alte porunci din Vechiul Testament nu puteau să nu fie introduse. Astfel, porunca de zeciuială a fost stabilită iar anularea ei mai era invocată de Irenaeus. Reglementările iudaice despre curăţenia ceremonială au fost adoptate (vezi, de exemplu: Hippolytus, *Treatise on Christ and Anti-Christ* in A. Roberts & J. Donaldson (eds.), The Ante-Nicene Fathers. *Translations of the writings of the Fathers down to AD 325*, (Buffalo:, The Christian Literature Company, 1886), § 35, p. 211; Dionysius of Alexandria, *Letter to Hierax, an Egyptian bishop* in Ch. L. Feltoe, *St Dionysius of Alexandria, Letters and Treaties*, (NY: Mac Millan, 1918), pp. 74 - 75). Constantin a fost primul care a pus fundamentul respectării zilei de duminică pe porunca despre Sabat (vezi: P. Krueger, Th. Mommsen & als (eds.), *Corpus Iuris Secundus*, *Codex Iustinianus*, (Berlin: Weidmann, 1892) § 3.12.2, p. 127: *Omnes iudices urbanaeque plebes et artium officia cunctarum venerabili die solis quiescant. ruri tamen positi agrorum culturae libere licenterque inserviant, quoniam frequenter evenit, ut non alio aptius die frumenta sulcis aut vineae scrobibus commendentur, ne occasione momenti pereat commoditas caelesti provisione concessa.* Din acest punct de vedere, întotdeauna apusul a ezitat mai mult decât răsăritul. În orice caz, pe vremea lui Ciprian, clasificarea şi demnitatea clerului erau susţinute prin apelul la poruncile din Vechiul Testament, cu toate rezervele ocazionale.

72. Tertullian l-a denumit în mod ironic pe episcopul de la Roma *Pontifex Maximus* (Tertullian, *On Modesty* (*De Pudicitia*) in *op. cit.,* v. 4, p. 74. Astfel, el a recunoscut clar caracterizarea păgână a funcţiei episcopale. Această imagine a episcopului poate fi comparată cu descrierile denaturate ale lui Paul de Samosata.

73. Cel puţin în forma sa directă, această influenţă a putut fi exercitată într-o perioadă relativ ulterioară. Cu toate acestea, începând din mijlocul secolului al III-lea, numai preoţii posedau cunoaşterea. După cum învăţarea şi mistagogia sunt legate de mistere şi de societăţile gnostice, iar mistagogul era în acelaşi timp cunoscătorul şi preotul, în mod asemănător, în Biserica Catolică, preotul era considerat cel care posedă cunoaşterea. Doctrina în sine a devenit din ce în ce mai mult un mister.

74. Vezi, de exemplu, Cyprian *Epistles*, *op. cit*., epistolele 1,3,4,33,43,54,57,65, 66. Totuşi, Irenaeus, *Against Heresies*, *op. cit*., IV, 26.2 p. 397, este puţin în urma lui Ciprian, mai ales când ameninţă infractorii cu soarta lui Dotan şi Abiram. (Vezi: *Numeri* 16). Unul din rezultatele imediate provenite din formarea unei clase de preoţi şi a unei clase spirituale a fost că "învăţătorii" independenţi au avut soarta vechilor "profeţi" şi au dispărut. Pentru a demonstra împotriva lui Demetrius ă învăţătorii independenţi mai erau toleraţi, adică mai aveau încă permisiunea de a vorbi la întâlniri publice ale Bisericii, Theoctist din Caesarea şi Alexandru din Ierusalim putea să apeleze la practica din Frigia (Phrygia) şi Licaonia (Lyaconia), adică la obiceiul din provinciile periferice, de unde la începuturi a provenit montanismul. Pe lângă Origen, Euelpis în Lavanda, Paulinus în Iconium şi Theodorus în Synnada, care au prosperat în jurul anului 216 AD, sunt ultimii învăţători independenţi, adică nu făceau parte din cler. (Eusebius, *op.cit*., VI. 19, p. 65).

75. Vezi: Johann Wilhelm Friedrich Höfling, *Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben und Cultus der Christen*, (Erlangen: Palm, 1851), p. 71 ff., care a tratat amănunţit ideile lui Origen şi Clement despre sacrificiu. Cf. Irenaeus, *Against Heresies*, IV, 18.3, *op. cit.*, p. 485, care susţine că sacrificiul adevărat este făcut atunci când sacrificiul este din suflet şi nu numai în aparenţă. [NT]

76. Autorul se referă aici, în special, la scrierile montaniste dintre care cel mai important este Tertullian, *On Fasting in Opposition to the Physics* (*De ieiunio adversus psychicos*), *op. cit*. Descoperim la

Clement, (*The Second Epistle of Clement* in A. Menzies (ed.), *Ante-Nicene Fathers* (Peabody, Mass.: Hendrickson 1896, 2004), v. 9, ch. 16, p. 255) fraza *Binele este pomana ca pocăință de păcat; mai bine este postul decât rugăciunea și pomana ca ambele*. Această expresie, la fel ca şi alte expresii asemănătoare, demonstrează punctul cronologic foarte îndepărtat de la care provin aceste porunci preluate din înţelepciunea iudaică proverbială. Nu se poate spune că aceste expresii nu au avut nici un efect în existenţa creştină din secolul al II-lea. Cu toate acestea, încă nu descoperim ideea că faptele ascetice sunt un sacrificiu oferit Dumnezeului cel mânios. În aparenţă, martirajul era considerat la începuturi o faptă care expiază păcatele. Cu toate acestea, noi nu descoperim încă ideea că ascetismul este un sacrificiu oferit lui Dumnezeu cel mânios. Se pare că în primele perioade, martirajul era considerat o acţiune care duce la iertarea păcatelor. Pe vremea lui Tertullian, această idee era la nivelul botezului, a fost difuzată în toată lumea şi ava un fundament exegetic. De fapt, oamenii au mers un pas mai departe şi susţineau că şi alţii pot să profite de meritele martirilor. Această viziune a fost stabilită cu mult timp înainte de perioada lui Tertullian, care a fost împotriva acestei opinii atunci când martirii au abuzat de puterile care le-au fost atribuite. Origen a mers mai departe, după cum reiese din scrierea *Exhortation to Martyrdom*. (vezi: John J. O'Meara (ed.), *Prayer: Exhortation to Martyrdom*, (NY: Newman Press, 1954). Această idee a provenit din două surse: aspiraţia de a se introduce în noţiunea foarte extinsă că alţii profită de suferinţele unui om inocent şi, pe de altă parte, credinţa că Isus însuşi a suferit împreună cu martirii.

77. În est, Origen a fost cel care a introdus în creştinism marea comoară a ideilor antice care au devenit asociate cu sacrificiile. Vezi, în special: Ch. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, (Oxford: Clarendon Press, 1886), pp. 115 - 234.

78. Tertullian spune: "Cum vor fi multe castele în domeniul Tatălui nostru dacă nu pentru a fi în conformitate cu o diversitate de recompense?" (Tertullian, *Scorpiace* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 3, p. 639)

79. Cyprian, *On the Lapsed* in *op. cit.*, v. 5, pp. 446 - 447.

80. Vezi: Cyprian, *On Works and Alms* in *op. cit.* , p. 476 ff. În continuare, autorul menţionează fragmente suplimentare din această lucrare. Concluzia autorului este că expresia "satisfacere Deo" este foarte frecventă la Ciprian. Aici şi în alte surse, axioma este că omul câştigă favoarea lui Dumnezeu prin faptele sale.

81. Aici nu se face referinţă la botezul cu sânge.

82. Cu anumite modificări, această teorie a continuat după Augustin până la catolicismul contemporan. Ciprian este părintele doctrinei catolice despre faptele bune şi sacrificiu. Cu toate acestea, este remarcabil faptul că Ciprian nu era obişnuit cu teoria că omul trebuie să achiziţioneze *merita*. În viziunea lui Ciprian, "meritele" şi "binecuvântarea" încă nu erau strâns legate dar elementele primare ale acestei viziuni se aflā deja la Ciprian.

83. În toate fragmentele în care expresiile *sacrificare* şi *sacrificium celebrare* nu sunt acompaniate de termeni calificativi, aceste expresii înseamnă a sărbători Cina Domnului. Niciodată Ciprian nu a denumit o rugăciune drept "sacrificiu" fără termeni calificativi. Din contra, adeseori Ciprian foloseşte împreună termeni precum *preces* şi *sacrificium* (jertfa laicilor) sau *oblato* şi s*acrificium* (jertfa preoţilor).

84. Vezi: Cyprian *Epistles*, *op. cit*., 62.7, 62.4, 62.9, pp. 359 - 360. Pe vremea lui Ciprian, probabil că exista transferul ideilor despre sacrificiu la elementele consacrate. În ultimă instanţă, acest transfer este fondat pe efortul de a include elementul de mister şi magie în ceremonia sacerdotală a sacrificiului şi de a face ca jertfa creştină să preia invizibil forma unui sacrificiu sanguin, după cum dorea atunci creştinismul laicizat. Două cauze au creat acest transfer: "Euharistia poartă memoria numelui lui Hristos cel mort şi jertfa sa formată pe cruce" (Vezi, Ernesti, *op. cit.*); oferirea potirului în pomenirea Domnului şi a patimii sale, pentru a oferi sângele lui Hristos după cum a spus Ciprian *op. cit*. Epistle 62. Aici, precum şi în multe alte fragmente, Ciprian exprimă idee că "la cina Domnului nimic nu este făcut de noi ci ceea Dumnezeu a făcut pentru noi pentru prima oară." El afirmă că la înfiinţarea cinei Domnului, Domnul s-a oferit drept sacrificiu Tatălui Dumnezeu. Prin urmare, preotul care slujeşte în locul lui Hristos numai prezintă o jertfă adevărată şi perfectă atunci când el face ceea ce Isus a făcut (Vezi: Cyprian, *Epistles*, *op.cit*., Epistle 62.14, p. 362). Această opinie ne duce la concepţia de repetare de către preot a

sacrificiului lui Isus. Dar, Ciprian numai s-a îndreptat şi s-a apropiat de această idee, fără să o formuleze în mod precis.
85. În Cyprian, *Epistles*, *op.cit*., Epistle 62.13, p. 362, autorul a făcut analogia între incorporarea comunităţii cu Hristos şi amestecul de apă şi vin la cina Domnului, fiindcă scopul special al epistolei solicită acest lucru. Menţiunea deosebită a ofertanţilor înseamnă că ei se definesc ca poporul lui Hristos sau sunt recomandaţi astfel.
86. Pentru istoria dogmei, diversele interpretări ale termenului *sacramentum* în Biserica din apus, de la Tertullian la Augustin, sunt un subiect care interesează numai puţin. În vechea traducere latină a Bibliei, termenul *mister* (adică ritual religios, din Grecia antică şi Roma, la care participau numai cei iniţiaţi) a tradus ca *sacramentum*. Astfel, a fost adăugată semnificaţia de *ritual sau obiect sfânt* la semnificaţia de "jurământ" şi "obligaţie sacră". Tertullian foloseşte acest termen pentru a menţiona fapte sacre, semne misterioase şi salutare precum şi acte sfinte. Tot ceea ce era legat de orice formă de divinitate şi revelaţia sa (de exemplu, revelaţia ca doctrină) este definit drept "sacrament". Termenul este întotdeauna aplicat şi la esenţa simbolică care este întotdeauna misterioasă şi sfântă. Pe lângă această semnificaţie, vechiul termen de "datorie sfântă" sau "obligaţie sfântă" mai este valabil. Discuţia despre acest termen nu mai este necesară datorită sensului inclusiv al termenului. Totuşi, faptul că revelaţia şi tot ceea ce era legat de revelaţie era definită în mod expres drept "mister" este o chestiune importantă în istoria dogmei. Această utilizare a termenului nu este separată de termenul original pe măsura în care intenţia era de a denota originea şi esenţa supranaturală a obiectelor în chestiune. Dar, în momentul despre care discutăm, intenţia era mai inclusivă: termenul *sacramentum* urma să reprezinte obiectul sfânt care a fost dezvăluit drept o entitate relativ anulată. Totuşi, această concepţie se afla în contradicţie cu ideea iudeo-creştină a revelaţiei iar astfel trebuie să fie considerată ca o introducere la noţiunea elenă. Ceea ce este întunecat şi necunoscut pare a fi un atribut atât de important al divinităţii încât chiar şi obscurităţile din Noul Testament sunt justificate acum, fiind considerate ca "spirituale" (Tertullian, *On Baptism* 2 in *op. cit.* v. 3, p. 669).
87. Am explicat mai sus că Biserica poseda deja această modalitate de iertare pe măsura în care, cu anumite ocazii, achita păcătoşii de moarte chiar şi într-o perioadă prealabilă. Dar, această posesiune era cu totul incertă şi, strict vorbind, nu era deloc o posesiune fiindcă, în astfel de cazuri, Biserica timpurie urma numai dispoziţiile deosebite ale Spiritului.
88. J. Höfling, *Der Sakrament der Taufe*, (Erlangen 1846 - 1848), 2 v.
89. Afirmaţiile detailate ale lui Clement (Clement of Alexandria, *The Instructor* I, 6 in *op. cit*., v. 2, p. 215 ff.) sunt foarte importante dar el nu le-a urmat. Efectele pozitive ale botezului în regiunile de est şi vest merită să fie accentuate. Pe de altă parte, concepţia despre botez este mai incertă în est.
90. Vezi: Tertullian, *On Baptism* 7 in *op.cit*., v. 3, p. 672; Cyprian *Epistles*, *op.cit*., Epistle 70.2, p. 377, 74.5 p. 390. În scrierea lui Tertullian despre botez (*On Baptism*) se mai poate observa că în jurul anului 200 AD existau creştini care îşi puneau întrebarea despre indispensabilitatea botezului pentru mântuire. Presupunerea că martirajul înlocuieşte botezul este o dovadă suficientă că ideile despre sacrament erau incerte. Cu privire la obiecţiunea că Isus în sine nu a fost botezat iar apostolii nu au primit botezul creştin, vezi Tertullian, *On Baptism* 11,12 in *op.cit*., v. 3, pp. 674 - 675.
91. Pentru cei care se gândeau intens la mistere, practica acestui rit părea prea simplă. Vezi: Tertullian, *On Baptism* 2 in *op.cit*., v. 3, p. 667: "Simplitatea este ceea care împietreşte cel mai mult minţile oamenilor. Această simplitate poate fi văzută în fapt, atunci când este comparat cu măreţia promisă prin efect. Prin simplitatea cu care un este scăldat în apă şi este stropit odată cu câteva cuvinte, el devine mai pur. Astfel, atingerea eternităţii este chiar mai incredibilă."
92. Probabil că în Occident, confirmarea unui act specific a fost separată de botez înainte de mijlocul secolului al III-lea d. Hr.
93. Pentru Origen era uşor să justifice botezul copiilor fiindcă el recunoştea un oarecare păcat în naşterea fizică propriu-zisă şi credea în păcatul comis într-o viaţă anterioară. Deci, se poate afirma că ceea mai veche justificare a botezului la copii provine de la o doctrină filozofică.
94. În aceste împrejurări, semnificaţia botezului în procesul de stabilire al Bisericii a devenit secundară. "Așa cum o bucată de grâu uscat nu se poate face fără umezeală și nici o singură pâine, tot așa nici mulți dintre noi nu s-ar putea unifica în Hristos Isus fără apa care vine din cer. Așa cum uscatul, dacă nu

percepe umezeala, nu dă roade, tot așa și noi, fiind primul pom uscat, nu am aduce niciodată roade în viață fără ploaia voluntară a cerului. Corpurile noastre au primit unitate prin acel strat care este pentru nestricăciune, iar sufletele noastre prin spirit." (Irenaeus, *Against Heresies* IV 17.2 in *op. cit*., pp. 444 - 445. Cei nebotezaţi (catehumenii), fac şi ei parte din Biserică atunci când se obligă să accepte conducerea şi rugăciunile Bisericii. Astfel, botezul a încetat din ce în ce mai mult să fie considerat un act de iniţiere şi a recâştigat această trăsătură în secolele următoare.
95. În astfel de circumstanţe, semnificaţia botezului în stabilirea Bisericii a trecut pe plan secundar. Hermas a spus: "La fel ca lumea, Biserica sălăşluieşte pe apă." Irenaeus, *Against Heresies* III 17.2 in o*p. cit*., p. 482 spune: "Așa cum o bucată de grâu uscat nu se poate face fără umezeală nici o singură pâine, tot așa nici mulți dintre noi nu ar putea deveni unul în Hristos Isus fără apa care vine din cer. După cum uscatul, dacă nu percepe umezeala, nu dă roade, tot așa și noi, fiind primul lemn uscat, nu am aduce niciodată roade în viață fără ploaia voluntară a cerului. Corpurile noastre au fost aduse la unitate prin acel strat de neputrezire, iar sufletele noastre prin spirit." Cei nebotezaţi, (catehumeni) fac şi ei parte din Biserică atunci când se obligă să accepte conducerea şi rugăciunile Bisericii. Astfel. Botezul a încetat din ce în ce mai mult să fie un act de iniţiere şi şi-a recâştigat esenţa în secolele care au urmat. Vezi: Canonul VII de la Constantinopol (381 AD).
96. Colocaţia Botezului şi a Cinei Sfinte era o practică foarte obişnuită. Aceste două elemente au fost astfel plasate fiindcă au fost instituite de Dumnezeu iar componentele lor (apă, vin, pâine) permiteau mult spaţiu pentru interpretarea alegorică.
97. Tertullian, *De Corona* IV, in *op.cit*., p. 95 afirmă: "Suntem nerăbdători să ne ducem ceașca sau pâinea la pământ." Reverenţa superstiţioasă faţă de sacrament *ante* şi *extra usum* este un obicei foarte vechi în spiritul Bisericii celor din popoare.
98. La Clement, principalele fragmente referitoare la Cină sunt: *Exhortation to the Greeks* 12 in Clement of Alexandria, *op. cit*., v. 2, p. 205, ff, *The Instructor* I 6.43, II, 2.19, I 5.15, I 6.38,40 in *op. cit*., v. 2, *Stromata* V 10.66, I 10.46, I 19.96, VI 14.113, V 11.70. La fel ca şi alţi Părinţi ai Bisericii, Clement s-a gândit puţin la iertarea păcatelor în legătură cu Cina. Mai curând, intenţia era ca Cina să confere o iniţiere în cunoaştere şi imortalitate. Ignat a afirmat deja: "Trupul este credinţă, sângele este speranţă". Clement a crezut şi el în transsubstanţiere dar nu în trupul real al lui Isus ci în forţele cereşti.
99. Origen, *Commentary on the Gospel of Matthew* in A. Menzies (ed.), *Ante-Nicene Fathers* (Peabody, Mass.: Hendrickson 1896, 2004), v. 9, p. 411 ff, *Contra Celsum* VIII. 33 in *op. cit.* v. 4, p. 651 ff:.
100. Cyprian, *The Treaties of Cyprian* (*On the lapsed*) III 25 in *op. cit*, p. 444.
101. Concepţia Cinei Sfinte, practica benedicţiei şi multe alte subiecte legate de Euharistie dezvăluie influenţa antichităţii. Cf. Canonul 13 din Canonul de la Niceea (Primul Conciliu de la Niceea din 325 AD).

Supliment la capitolele II şi III

Elementul catolic şi roman (1)

În cercetarea procesului de dezvoltare a creştinismului până în jurul anului 270 AD, următoarele fapte trebuie să fie reţinute în mod special: în regiunile supuse Romei, cu excepţia districtelor iudeo-creştine şi a unor dezordini trecătoare, creştinismul mai avea o istorie nedivizată în chestiuni vitale. (2) Anumite congregaţii specifice şi grupuri provinciale de Biserici se bucurau de o foarte mare independenţă; în acelaşi timp, orice progres în dezvoltarea comunităţilor denota un avans în adaptarea lor la condiţiile existente în Imperiu. Aceste date erau limitate. Cu cât Bisericile erau mai îndepărtate, cu atât erau mai variate condiţiile în care aceste Biserici prosperau. Pe măsura în care relaţiile dintre oraşele de rezidenţă ale Bisericii erau mai slabe, în aceeaşi măsură erau slabe relaţiile dintre aceste oraşe. Cu toate acestea, este evident că spre sfârşitul secolului al III-lea, dezvoltarea din Biserică a ajuns aproape la acelaşi punct peste tot, cu excepţia comunităţilor periferice. Catolicismul perceput în această fază era punctul la care au ajuns majoritatea Bisericilor. Această transformare a Bisericii era o simplă adaptare a Evangheliei la Imperiul existent şi este o presupunere apriori că această transformare a apărut sub îndrumarea Bisericii metropolitane, adică Biserica de la Roma. Prin urmare, elementul roman şi elementul catolic au avut de la început o legătură deosebită. Chiar de la punctul de plecare iniţial, această afirmaţie poate fi criticată fiindcă nu există o dovadă directă care să o sprijine. Având în vedere condiţiile în care societatea exista, catolicismul apare ca forma naturală şi unica formă posibilă în care creştinismul putea fi adoptat în această lume. Dar acesta nu este cazul fiindcă dovezi serioase pot fi invocate ca argument contradictoriu. Dezvoltarea din secolul al II-lea arată că erau posibile multe forme de secularizare. Dacă aparenţele nu sunt înşelătoare, Biserica din Alexandria, de exemplu, urmărea până în vremea lui Septimius Severus, o cale de dezvoltare care, în sinea ei, nu ar fi dus la catolicism ci, în cel mai bun caz, la o formă paralelă. (3)

Se poate dovedi că aproximativ până în anul 190 AD, Biserica de la Roma a fost în legătură strânsă cu Biserica din Asia iar toate elementele fundamentale ale catolicismului au primit o formă definită. (4)
1. Noi ştim că Biserica de la Roma poseda o confesiune baptismală formulată precis şi încă din anul 180 AD a declarat că aceasta este regula apostolică conform căreia totul trebuie să fie considerat. Noi putem fi siguri de acest lucru numai în cazul Bisericii de la Roma şi putem numai să ghicim acest lucru cu privire la Biserica din Smyrna, adică Biserica din Asia Mică. Drept consecinţă, a fost admis că Biserica de la Roma putea separa adevărul de fals cu o precizie deosebită. (5) Irenaeus şi Tertullian au apelat la Biserica de la Roma pentru a decide practica din Galia şi din Africa. Poate fi demonstrat că această practică a existat la Alexandria numai după multă vreme. Origen dă mărturie despre acest lucru, despre legătura şi respectul deosebit faţă de Biserica de la Roma. 2. Canonul din Noul Testament, care invoca să fie considerat catolic, apostolic şi posesorul autorităţii exclusive, poate fi descoperit în Biserica de la Roma. În ale comunităţi, acest lucru poate fi dovedit numai ulterior. De exemplu, în marea dioceză din Antiohia, exista în Biserică o fracţiune care dorea să fie citită Evanghelia lui Petru; în congregaţiile de la Pentapolis, Evanghelia egiptenilor mai era folosită pe 3 ianuarie. În aceeaşi perioadă, Bisericile din Siria foloseau *Diatessaron*-ul lui Tatian Versiunea originală a primelor şase cărţi ale Constituţiilor Apostolice încă nu menţionează un canon al Noului Testament. Fără îndoială, Clement din Alexandria dă mărturie despre acest lucru ca urmare a unei istorii comune a creştinismului dar colecţia de scripturi citite în congregaţiile romane era identică cu ceea folosită în ritualul public de la Alexandria. Cu toate acestea, Clement din Alexandria încă nu avea în viziunea sa un canon al Noului Testament în sensul termenului acordat de Irenaeus şi Tertullian. Numai cu aproximativ 40 de ani mai târziu, Alexandria a ajuns la stadiul în care se afla Roma. Cu toate acestea, trebuie să fie accentuat faptul că o serie de scrieri din Noul Testament, în prezent aflate în canon şi recunoscute la nivel universal, denotă semne de revizie, care pot fi identificate drept provenite de la Biserica din Roma. (6) În cele din urmă, cele mai recente cercetări demonstrează că textul roman al Bibliei şi al Noului Testament, adoptat în manuscrisele din Orient (7), are o valoare excepţională. Ceea mai firească explicaţie este că Bisericile din Răsărit şi-au primit atunci Noul

Testament de la Roma şi au folosit această scriere pentru a rectifica copiile lucrărilor lor, citite în slujba publică. (8) 3. Roma este primul loc în care putem demonstra elaborarea unei liste de episcopi care ajunge până la Apostoli. (9) Noi ştim că pe vremea lui Eliogabal (cca. 203 - 222 AD) astfel de liste au existat şi în alte comunităţi dar nu poate fi dovedit că au fost formulate pe vremea lui Marcus Aurelius (121 AD - 180 AD) sau Commodus (161 AD - 192 AD), după cum a fost cazul la Roma. 4. Episcopii de la Roma au fost primii care au luat în consideraţie noţiunea de succesiune apostolică a episcopatului (10). Ei au fost primii care au formulat în mod evident ideea politică despre Biserică provenită de la această noţiune. Aceste afirmaţii şi măsurile practice corespunzătoare luate de Papa Victor I, Papa Calixt I şi Papa Ştefan I sunt cele mai vechi. Precizia şi certitudinea cu care aceste măsuri au îndepărtat ideile politice şi clericale în favoarea concepţiei ideale a Bisericii sau modul în care au creat un amalgam între aceste două noţiuni precum şi modul în care au proclamat suveranitatea episcopilor nu au fost depăşite în secolul al III-lea nici chiar de Ciprian. 5. Încă din perioadele cele mai timpurii, Roma a fost prima care a creat cronologia evenimentelor conform episcopilor săi. Chiar în afara Romei, bisericile au recunoscut cronologia episcopatului de la Roma. (11) 6. Bisericile din Răsărit afirmă că doi episcopi de la Roma au compilat principalele reglementări apostolic pentru organizarea Bisericii iar acest lucru este parţial eronat. (12) 7. Tertullian, Hippolytus şi Origen, cei trei mari teologi ai epocii, s-au împotrivit la pretenţiile episcopului roman Calixt. Această atitudine a dovedit că progresul în organizarea politică a Bisericii, denotat prin intermediul măsurilor luate de Calixt, mai erau încă o noutate despre care încă nu se auzise dar care a exercitat imediat o influenţă foarte importantă asupra atitudinilor exprimate de alte Biserici. Noi ştim că alte comunităţi au imitat acest progres în decadele următoare. 8. Înfiinţarea ordinelor inferioare ale clerului cu distingerea corespunzătoare între *clerici maiores* şi *clerici minores* a avut loc la Roma. Noi ştim că această orânduire semnificativă s-a întins treptat de la Roma în restul creştinismului. (13) 9. Diversele Biserici comunicau între ele prin intermediul Romei. (14)

Datorită acestor considerente, cu greu poate fi pusă la îndoială opinia că instituţiile apostolice fundamentale şi legile catolicismului au fost formulate în oraşul care şi-a impus autoritatea pe tot pământul, inclusiv din alte puncte de vedere şi era centrul din care aceste chestiuni s-au extins pe tot pământul, fiindcă lumea era obişnuită să primească de la Roma legea şi justiţia. (15) Dar, se poate obiecta că dezvoltarea paralelă în alte provincii şi în alte oraşe a fost spontană, cu toate că a apărut peste tot şi ceva mai târziu. Noi nu avem intenţia să contrazicem această presupunere în sensul său general. Legătura directă şi contribuţia substanţială a comunităţii romane în cadrul acestui proces precum şi faptul că Roma mai era recunoscută în secolul al II-lea drept ceea mai influentă Biserică sunt chestiuni care pot fi demonstrate. (16)

Roma a făcut ceea mai splendidă intrare în istoria Bisericii prin Prima Epistolă a lui Clement. (17) În Epistola lui Pavel către Romani 1:8, Pavel a mărturisit deja că în toată lumea se vorbeşte despre credinţa acestei Biserici. Prima Epistolă a lui Clement către Corinteni dovedeşte că, la sfârşitul secolului I, Biserica de la Roma stabilise deja regulile după care urma să se orienteze, că privea cu o grijă maternă spre comunităţile împrăştiate şi că ştia atunci cum să folosească limbajul care exprima simultan obligaţia, dragostea şi autoritatea. (18) Biserica încă nu pretindea nici un titlu legal de orice natură în timp ce comportamentul Bisericii soră dezvăluie incertitudinea ei cu privire la chestiunea în cauză. Biserica de la Roma se afla într-o stare ordonată în timp ce comunitatea soră era în pericol de dizolvare. Biserica de la Roma aderă la porunci şi reglementări iar cealaltă comunitate are nevoie de încurajare. (19) Invocaţia autorităţii emisă de această Biserică este compusă din aceste fapte. Scrierea *Păstorul din Hermas* dovedeşte că şi în cercurile laice, Biserica de la Roma este impregnată cu ideea conştientă că ea trebuie să se îngrijească de întreg creştinismul. Prima mărturie a unei persoane din afara acestei comunităţi provine de la Ignatie. Oricât de îngăduitori am fi cu expresiile sale extravagante din epistola sa către romani (20), este cel puţin clar că Ignatius le-a acordat o anumită precedenţă în cercul bisericilor aflate în legături de fraternitate. De asemenea, este clar că Ignatie cunoştea bine energia şi activitatea lor demonstrată în asistenţa şi instruirea pentru alte comunităţi. (21) În epistola sa către Papa Soter, Dionisie din Corint ne permite să privim vasta activitate a Bisericii creştine din metropola lumii pentru toată creştinătatea şi pentru toţi confraţii apropiaţi şi îndepărtaţi. Astfel sunt dezvăluite sentimentele de afecţiune filială şi veneraţie. Biserica de la Roma era considerată astfel în toată Grecia şi în Antiohia. Autorul a accentuat în

special că romanii creştini sunt *romani*, adică sunt conştienţi de datoriile specifice care le sunt atribuite în calitate de membri ai Bisericii metropolitane. (22) Având în vedere aceste fapte, nu ne putem mira că Irenaeus a atribuit explicit Bisericii de la Roma cel mai înalt grad printre bisericile întemeiate de apostoli. (23) Celebru său testament a fost la fel de frecvent subestimat şi supraestimat. Fără îndoială, referinţa sa la Biserica de la Roma este introdusă astfel încât să fie menţionată numai ca exemplu, după cum el adaugă aluzia la Smyrna şi Efes. Totuşi, există un mare dubiu că acest exemplu nu a fost o alegere arbitrară. Mai curând, adevărul este că denumirea comunităţii romane era necesară fiindcă această comunitate era deja ceea mai autoritară şi impresionantă în creştinism.(24) Irenaeus emite o schemă formală care atribuie, teoretic, aceeaşi valoare pentru fiecare Biserică întemeiată de Apostoli. Irenaeus s-a referit şi la circumstanţele specifice adică la faptul că, în vremurile sale, multe comunităţi s-au orientat spre Roma pentru a-şi verifica ortodoxia. (25) Din momentul în care nu ne mai întunecăm viziunea cu teorii şi menţinem în vedere circumstanţele actuale, nu mai avem vreun motiv de fi surprinşi. Luând în consideraţie contactul activ dintre diversele biserici şi metropolă, era excepţional de important pentru toţi să primească sprijin de la Roma, să ştie că Biserica de la Roma i-ar sprijini pe rătăcitorii de pe drumuri şi că ar avea puterea să recomande prizonieri şi mineri pentru intervenţia influentă a Bisericii de la Roma. Eforturile lui Marcion şi Valentinus la Roma au influenţat această chestiune. Policarp, venerabilul episcop, nu s-a eschivat de la efortul unei prelungite călătorii pentru a asigura apartenenţa la Biserica de la Roma. (26) Anicet nu a fost cel care a venit la Policarp ci Policarp a venit la Anicet. Atunci când a izbucnit controversa cu gnosticismul, Biserica de la Roma a arătat tuturor un exemplu de fermitate. În mod firesc, era de aşteptat drept o condiţie esenţială a unei prietenii reciproce ca Biserica de la Roma să solicite de la alte comunităţi recunoaşterea legii prin care Biserica şi-a reglementat propriile sale circumstanţe. Nici o comunitate din Imperiul Roman nu putea să considere cu indiferenţă relaţiile sale cu marea Biserică de la Roma. Aproape oricare persoană umană avea legături cu Biserica de la Roma care includea credincioşi din toate celelalte comunităţi. Încă din anul 180 AD, Biserica de la Roma putea prezenta o serie de episcopi cu o succesiune continuă de apostoli glorioşi, de la Pavel şi Petru (27) până în prezent. Numai Biserica de la Roma avea o lege (*lex*) formulată clar şi concis pe care o denumea "suma tradiţiei apostolice" şi prin referinţa la care Biserica decidea toate chestiunile de credinţă cu o admirabilă certitudine. Teoriile nu puteau să anihileze diferenţele elementare care puteau să apară numai după ce creştinismul a fost naturalizat în diversele provincii şi oraşe ale Imperiului. Teoriile nu au fost cele care au creat unitatea empirică a Bisericilor. Unitatea empirică a Bisericilor a fost creată de unitatea pe care Imperiul o poseda la Roma, de dimensiunea şi compoziţia comunităţii greco-latine de la Roma, de certitudinea care acompania dezvoltarea acestei mari societăţi, bine înzestrată, bogată şi influentă în clasele superioare încă din secolul I (28), care se îngrijea în numele întregii creştinătăţi. Toate aceste cauze s-au combinat pentru a converti comunităţile creştine într-o adevărată confederaţie supusă faţă de supremaţia Bisericii Catolice şi, în continuare, supusă faţă de conducerea episcopilor săi. Desigur, acest primat nu mai poate fi definit în mod mai detailat fiindcă era numai un primat *de facto*. Prin esenţa cazului, acest primat a fost zdruncinat imediat atunci când a fost invocat ca drept legal, asociat cu persoana episcopului de la Roma (i.e. Papa de la Roma).

Un număr de fapte demonstrează că această teorie este mai mult decât o ipoteză, demonstrează autoritatea unică şi interferenţa Bisericii de la Roma şi a Episcopului de la Roma, i.e. Papa de la Roma. În disputa montanistă, atunci când avea loc numai în Asia Mică, aderenţii sobri ai noii profeţii au adresat o petiţie către Episcopul Eleuteriu (i.e. Papa Eleuteriu), pentru ca biserica lor să fie recunoscută. Confesorii din Galia au intervenit prudent în favoarea lor la Roma, după care o persoană din Asia Mică l-a convins pe Episcopul de la Roma să retragă scrisorile de toleranţă emise deja. (29) Având în vedere că nu era vorba despre montanişti din Roma, că membri asiatici ai sectei aspirau să fie recunoscuţi iar cei din Galia au intervenit în favoarea lor, semnificaţia acestui eveniment nu poate fi minimalizată cu uşurinţă. Desigur, noi nu putem considera aceste eveniment ca dogmatic dar se poate dovedi că decizia Bisericii de la Roma trebuie să fi rezolvat situaţia acestor entuziaşti creştini. În al doilea rând, ceea ne-a parvenit despre Papa Victor I ca succesor al lui Papa Eleuteriu este o mărturie mai inclusivă. El a emis un edict, care poate fi denumit deja "peremptoriu", în care proclama practica de la Roma cu privire la regula ca festivalurile ecleziastice să fie o regulă universală şi în care declara că orice congregaţie care nu adoptă regulile

Bisericii de la Roma (30) era exclusă din uniunea Bisericii Unice pe motiv de erezie. Cum s-a putut aventura Papa Victor în legătură cu asemenea edict, cu toate că nu avea puterea să-l aplice în oricare caz, dacă nu ar fi avut prerogativa specială din partea Romei de a determina condiţiile de comuniune în chestiunile vitale despre credinţă, dacă această prerogativă nu ar fi fost recunoscută şi bine stabilită? Cum ar fi putut Papa Victor să adreseze o astfel de solicitare bisericilor independente dacă ar fi fost recunoscut, în calitatea sa de Episcop al Romei ca gardian al comuniunii? (31) În al treilea rând, Papa Victor a fost cel care l-a exclus din Biserica creştină pe Theodotus din Bizanţ. Acesta este primul caz într-adevăr documentat al unui creştin care a fost excomunicat din cauza unei anumite interpretări a regulii de credinţă. În al patrulea rând, pe vremea lui Papa Zefirin, succesorul lui Papa Victor, ecleziasticii de la Roma au intervenit în disputa de la Cartagina despre voal şi s-au aliat cu clerul local împotriva lui Tertullian. Ambele părţi au apelat la autoritatea predecesorilor adică, în primul rând, la autoritatea episcopilor romani. (32) Origen şi Ciprian au fost siliţi să reziste la invocaţiile acestor ecleziastici pentru autoritate în afara bisericilor lor. Tertullian s-a luptat cu Papa Calixt I; Hippolytus, Origen şi Ciprian s-au luptat cu Papa Ştefan. (33)

Biserica de la Roma a fost prima care a expus această activitate. Episcopul de la Roma provenea din comunitate exact aşa cum provenea funcţionarul oficial în alte locuri. (34) În scrierile lui Tertullian sunt menţionaţi episcopii de la Roma. (35) Praxeus i-a reamintit Episcopului de la Roma autoritatea predecesorilor săi (*auctoritates praecessorum eius*) iar Victor a acţionat ca episcop. Presupunerea că Pavel şi Petru au acţionat la Roma, adică au întemeiat Biserica de la Roma (cf. Dionysius, Irenaeus, Tertullian, Caius), probabil a conferit episcopilor săi un mare prestigiu, din momentul în care funcţionarii superiori erau ridicaţi la poziţia de stăpânitori aproape suverani ai comunităţilor şi erau consideraţi urmaşii Apostolilor. Papa Calixt I a fost primul care a acţionat în acest sens. Titlurile sarcastice "Pontifex Maximus", "Episcopus Episcoporum", "Benedictus Papa" şi "Apostolicus" i-au fost aplicate lui Papa Calixt de către Tertullian (36). Toate aceste titluri sunt referinţe la faptul că Papa Calixt I şi-a invocat pentru sine o poziţie de primat. Cu alte cuvinte, Papa Calixt I a legat propria sa poziţie ca episcop cu primatul Bisericii de la Roma. În orice caz, proeminenţa Bisericii de la Roma trebuie să fi fost în dispariţie treptată, pe măsură în care forma de organizare catolică progresa în alte comunităţi. Acest lucru este evident din forma edictului formulat de Papa Calixt I (37), din spaţiul pe care îl atribuia şi din împotrivirea lui Tertullian. Forma edictului poate fi o sursă pentru aceste concluzii pe măsura în care Papa Calixt I a acţionat în mod cu totul independent şi fără o consultare premergătoare; el a emis un edict peremptoriu, adică un act care rezolvă chestiunile şi are efect imediat. Spaţiul care a fost atribuit acestui edict este o sursă pentru concluzia de mai sus dacă poate apela la Evanghelia după Matei 16: 18 ff. (38), primul caz de acest gen din istorie. Ca o justificare a acţiunii sale, acesta fiind primul caz înregistrat în istorie. Împotrivirea lui Tertullian este o sursă fiindcă Tertullian nu trata această chestiune drept o chestiune locală romană ci o chestiune cu foarte multe consecinţe pentru tot creştinismul. Dar, o situaţie cu totul nouă s-a format din momentul în care s-a pus problema dacă episcopul de la Roma era elevat deasupra tuturor. Chiar şi în secolul al III-lea, comunitatea romană condusă de episcopii săi, continua să fie pentru ceilalţi un exemplu în procesul în care se acorda Bisericii o constituţie politică. Se poate dovedi că foarte îndepărtate congregaţii mai erau legate prin sprijinul financiar. (39) De asemenea, se făcea apel la Roma în chestiuni de credinţă, aşa cum legea metropolei Roma era invocată ca standard în chestiuni civile. (40) Din epistolele lui Ciprian mai este evident că Biserica de la Roma era considerată *Ecclesia Principalis* şi gardianul *par excellence* al uniunii din Biserică. Din situaţia specifică a lui Ciprian noi putem explica tot ceea ce el a slăvit în Biserica de la Roma şi mai ales în *Cathedra Petri* dar viziunea generală că Biserica de la Roma este "*matrix et radix Ecclesiae Catholica*" nu îi este specifică lui. Afirmaţia că "Unitas Sacerdotalis" provine de la Roma este numai o expresie modificată, provenită de la circumstanţele afectate ale Bisericii. Comuniunea celor de la Roma era ceea mai distinsă printre comuniunile înfrăţite şi, în această poziţie încă mai avea dreptul şi datoria de a supraveghea uniunea întregii comunităţi. Fără îndoială, Ciprian a mers mai departe în perioada în care a corespondat cu Cornelius şi a proclamat că fragmentul din Epistola lui Matei 16:18 se referă la *Cathedrala Petri* dar el a limitat teoria sa la termenii *Ecclesia* şi *Cathedra*. La Ciprian, importanţa acestei *Cathedra* oscilează între semnificaţia unui obiect din trecut, care continuă să existe ca simbol şi semnificaţia unei adevărate şi

permanente curţi de apel. Mai mult de atât, el nu a parcurs toată distanţa pentru a declara că orice autoritate specială din cadrul Bisericii colective era adăugată celui care ocupa temporar *Cathedra Petri*. Dacă îndepărtăm din abstracţiile lui Ciprian tot ceea ce avea un element corespondent concret, atunci noi trebuie să eliminăm din momentul curent orice prerogativă a episcopului de la Roma. Apoi, rămâne poziţia deosebită a Bisericii de la Roma, într-adevăr reprezentată de episcopul său. Cu toată sinceritatea, Ciprian poate afirma: "Datorită dimensiunii sale, Roma trebuie să aibă precedenţă faţă de Cartagina." Teoria lui Ciprian conform căreia "Episcopatul este unul şi o parte din episcopat este deţinută de fiecare episcop pentru totalitate" Această teorie exclude în mod virtual orice prerogativă deosebită care aparţine de unu anumit episcop. Aici am ajuns la chestiunea discutată sumar mai sus: consolidarea Bisericilor în Imperiu după formula de la Roma ar fi putut numai să pericliteze prestigiul şi poziţia deosebită a Romei. De fapt, acest lucru s-a petrecut. În cazul în care considerăm că fiecare episcop era suveranul recunoscut al diocezei sale catolice din prezent, că toţi episcopii ca atare erau recunoscuţi ca succesori ai Apostolilor, că atributul preoţimii ocupa o poziţie proeminentă în concepţia funcţiei episcopale, că uniunile metropolitane cu căpetenii şi sinoadele au devenit cu totul naturalizate şi că, pe scurt, constituţia episcopală şi provincială a Bisericii a devenit un fapt îndeplinit, vom recunoaşte că, în cele din urmă, constituţia episcopală şi provincială nu mai era compusă din comunităţi ci numai din episcopii cu diverse tranzacţii între ele. Atunci vom constata că la Roma s-a creat o nouă situaţie pentru episcopul său. În partea de vest, probabil în mod special prin colaborarea lui Ciprian, Roma a ajuns să se confrunt cu un sistem ecleziastic cu totul organizat. Comportamentul lui Ciprian în controversa cu privire la botezul eretic demonstrează faptul că în cazul unei dispute, el a hotărât să ridice teoria sa despre autoritatea suverană a fiecărui episcop dincolo de teoria sa despre legătura necesară cu *Cathedra Petri*. Atunci când a apărut această elevare a episcopatului, Roma obţinuse deja drepturi care nu mai puteau fi anulate. (41) În plus, mai era ceva care nu putea fi luat din Biserica de la Roma şi nici de la Episcopul din Roma: posesia Romei. Reşedinţa metropolei mondiale ar fi putut fi strămutată dar Roma nu putea fi mişcată. În orice caz, pe termen lung, transferul capitalei s-a dovedit avantajos pentru Roma ecleziastică. La începutul marii perioade în care înstrăinarea dintre Est şi Vest a devenit evidentă şi permanentă, un împărat a decis din motive politice în favoarea părţii din Antiohia "cu care aveau contact episcopii din Italia şi din oraşul romanilor." (42) În această situaţie, interesul Bisericii de la Roma şi interesul împăratului au coincis. Dar, Bisericile din diverse provincii, care în acest moment erau complet organizate şi, prin urmare, aveau nevoie de ajutor numai de rare ori, puteau să-şi urmărească propriul lor interes. Astfel, Episcopul de la Roma a trebuit să lupte dintr-o fază în alta pentru noua autoritate care, în acest moment, era bazată pe o teorie pur dogmatică şi era silită să repudieze orice fundament empiric, era inconsistentă cu sistemul ecleziastic, construit de comunitatea de la Roma mai mult decât oricare altă comunitate. Propoziţia conform căreia "Biserica de la Roma a avut întotdeauna primatul" (*Ecclesia Romana semper habuit primatum*) şi invocaţia conform căreia "Catolic" înseamnă virtual "Romano-Catolic" sunt ficţiuni necizelate atunci când sunt concepute în onoarea celui care ocupă temporar tronul de la Roma. Aceste noţiuni sunt deconectate de semnificaţia Metropolei Eterne în istoria profană. Aplicaţi la Biserica din capitala imperială, aceşti termeni conţin adevăr. Negarea acestui adevăr este echivalentă cu renunţul la încercarea de a explica procesul prin care Biserica a fost unificată şi catolicizată. (43)

Supliment la capitolele II şi III - Note

1. În această notă autorul menţionează lucrările pe care le consideră importante pentru istoria Bisericii Catolice: Joseph Langen, *Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontificate Leo's I,* (Bonn: Verlag Max Cohen, 1881); Carl Paul Caspari, *Alte und Neue Quellen zue Geschichte des Taufsymbols und der Glaubesregel*, (s.d., Christiania, 1879); Rudolf Sohm, *Kirchenrecht*, (Műnchen und Leipzig: Dunckner & Humboldt, 1892, 1923) 2 v.; Ernest Renan, *Histoire des origines du Christianisme*, (Paris: Levy, 1863), 7 v.

2. Fără îndoială, trebuie să facem diferenţa între cele două jumătăţi ale creştinismului. Prima jumătate ecleziastică apuseană include coasta de vest a Asiei Mici, Grecia şi Roma, alături de Bisericile - fiice, adică, în primul rând, Galia şi Africa de nord. Ceea de a doua jumătate sau segmentul oriental include Palestina, Egiptul, Siria şi partea de est a Asiei Mici. În decursul secolului al III-lea s-a petrecut o dislocare. Cele mai importante centre din Occident sunt Efes (Ephesus), Smyrna, Corint şi Roma. Acestea erau oraşe greceşti cu o populaţie orientală. Probabil chiar şi în Cartagina, limba obişnuită a comunităţii creştine era limba greacă.

3. În acest context, noi trebuie numai să reţinem următorul rezumat de date. Până la sfârşitul secolului al II-lea, Biserica din Alexandria nu a avut nici un standard catolic sau apostolic şi nici una din instituţiile corespunzătoare care existau în Biserica Catolică. Clement din Alexandria cunoştea Occidentul la fel de puţin ca Homer. În prima jumătate a secolului al III-lea, Biserica din Alexandria a primit aceste standarde şi instituţii dar Origen (din Alexandria) a călătorit personal la Roma ca să vadă Biserica "foarte veche" şi a luat legătura cu Hippolytus de la Roma. Episcopul Dionisie din Alexandria a corespondat cu colegul său de la Roma şi au adoptat o cauză comună. Aceleaşi lucruri pot fi afirmate despre Biserica din Siria.

4. Vezi dovezile din cele două capitole precedente. Aceste elemente aveau şi o legătură interioară. Atunci când un element lipsea, toate elementele lipseau iar atunci când un element era prezent, toate elementele erau prezente.

5. După Ignatie, creştinii de la Roma sunt "rupţi de toate culorile extraterestre"; el este singurul care foloseşte această expresie. Observaţii asemănătoare nu sunt cu adevărat rare în perioada ulterioară. (Vezi, de exemplu, eulogia repetată adeseori după care niciodată nu a existat o erezie la Roma. La începutul secolului al III-lea, pe vremea când Roma a folosit intens şi cu încredere deplină standardul regulei apostolice de credinţă, mai aflăm că o doamnă dintr-o înaltă clasă socială din Alexandria, într-un fel creştină, l-a adăpostit şi l-a întreţinut în casa ei pe Origen, pe atunci un tânăr şi faimos eretic. La discursurile sale doctrinare şi la conventicul veneau mulţi eretici. (Eusebius, *op. cit.*, VI, VII)

6. Contribuţia Bisericii de la Răsărit la formarea codului canonic este o chestiune încă nerezolvată. Autorul preferă să pună aici accentul pe contribuţia Bisericii de la Roma, fiindcă trebuie reţinut că Irenaeus a avut o relaţie cât se poate de apropiată cu Biserica de la Roma, după cum reiese din lucrarea sa şi datorită faptului că a locuit la Roma înainte de plecarea sa în Galia. De asemenea, mai trebuie luat în consideraţie faptul că adepţii curentului montanist şi duşmanii lor proveniţi din Asia nu au avut un canon înainte lor, cu toate că este posibil ca toţi să fi avut scrierile canonului de la Roma, recunoscute în toată lumea sub forma scrierilor citite în biserici.

7. B. F. Westcott & F. J. A Hort, *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament,* (Cambridge & London: MacMillan, 1881); cf. J. R. Harris, *A Study of Codex Bezae*, (Cambridge: University Press 1891). Cercetarea intensă a vechilor martirologii a dus deja la importante înţelegeri între Roma şi Biserica din Răsărit: L. Duchesne & G. B. Rossi, *Les sources du martyrologe hiéronymien*, (Rome: Cuggiani, 1885; E. Egli, *Altchristiliche Studien: Martyren und Martyrologien*, (Zürich: Schulthess, 1887).

8. Relaţiile dintre Edessa şi Roma sunt tratate la sfârşitul volumului.

9. Autorul consideră că a demonstrat faptul că pe vremea lui Papa Soter, Roma poseda o listă de episcopi formulată definitiv şi care includea evenimente importante.

10. Ideea despre succesiunea apostolică a episcopilor a fost luată în consideraţie sau a apărut pentru prima oară la Roma. Această idee este mai remarcabilă fiindcă, la început, episcopia monarhică nu a fost consolidată la Roma ci în Orient. (Cf. *Păstorul lui Hermas* şi Ignatius, *Epistle to the Romans*). Prin

urmare, probabil că o evoluţie constituţională foarte rapidă a avut loc în perioada dintre Papa Hyginus (136 AD - 142 AD) şi Papa Victor I (cca. 186 AD - 199 AD).
11. Vezi: *Royal Prussian Academy of Sciences 1892* şi E. Nestle, Ein paar Kleinigkeite zum Syrischen Aristides in *Zeitschrift für Wissenschaflische Theologie* v. 36 (1893), p. 369 [NT]
12. Vezi Constituţiile Apostolice. Alături de numeroasele adausuri şi schimbări, cu greu se poate presupune că numele episcopului de la Roma le-a fost atribuit în mod eronat. Mai trebuie considerată importanţa atribuită lui Clement, unul din primii episcopi, de către Bisericile din Occident şi Orient, drept confidentul şi secretarul Apostolilor precum şi cel care a compus şi a orânduit legile lor.
13. Canoanele din Primul Conciliu de la Nicaeea (325 AD) presupun în toată Biserica distingerea între clerul superior şi clerul inferior.
14. Acest lucru este constatat în controversa despre Paşte şi, de exemplu, în epistolele lui Ciprian. Au existat episcopi care au purtat o corespondenţă ecumenică şi au avut o mare influenţă: Dionisie din Corint şi Dionisie din Alexandria.
15. Opiniile expuse aici precum şi în prezentul supliment sunt împărtăşite de teologul catolic german Heinrich Weingarten, *Zeittafeln und Über blicke zur Kirschengeschichte,* (Rudolfstadt: Hartung & Sohn, 1888). [NT]
16. J. Langen, *op.cit.*, p. 184 ff. Acceptă această teză şi declară că această precedenţă a existat de la începuturi.
17. Ch. Temple (trans.), *A Translation of the Epistles of Clement of Rome, Polycarp and Ignatius and the Apologies of Justin Martyr and Tertullian*, (Cambridge: Deighton, 1833), p. 1 ff. [NT]
18. Vezi capitolele 59, 62 şi 63.
19. În această perioadă, Biserica de la Roma nu s-a limitat la o epistolă şi a expediat ambasadori în Corint. ("Mucenicii nu lipsesc în ambele părţi"). Trebuie reţinută cu atenţie poziţia comunităţii din Corint, în care a intervenit comunitatea de la Roma. Despre acest subiect, vezi: W. Wrede, *Untersuchungen zum ersten Klemensbriefe*, (Göttingen: Kaestner, 1891)
20. Ignatius, *Epistle to the Romans* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 1, pp. 73 - 78 [NT]
21. Autorul analizează terminologia elenă a lui Ignatius şi susţine că Ignatius credea în demnitatea episcopilor faţă de comunitate şi în influenţa membrilor Bisericii în sferele superioare ale guvernării. De asemenea, Ignatius credea în puternica intervenţie a Bisericii în favoarea unui membru din interior sau a unui confrate din exterior.
22. Eusebius, *op. cit.*, IV 23, 9-12
23. După Irenaeus, Biserica din Vechiul Ierusalim are o semnificaţie deosebită. Din motive evidente, Irenaeus nu a vorbit despre Biserica din Ierusalim din vremurile sale.
24. Irinaeus, *Against Heresies* III 3.2 in *op. cit.*, p. 415. Autorul adaugă cu următoarele observaţii: 1) Irinaeus invocă o importanţă deosebită a Bisericii de la Roma fiindcă el se referă numai la Biserica de la Roma. El nu se bazează pe presupusa întemeiere de către Petru şi Pavel ci pe o combinaţie a celor patru atribuţii: *maxima*, *antiquissima*, etc. Dionisie din Corint a făcut şi el această presupunere dar a aplicat-o în mod egal la Biserica din Corint. În ceea ce priveşte capacitatea de a dovedi adevărul credinţei ecleziastice, toate comunităţile întemeiate de Apostoli posedă *principalitas* în legătura cu alte Biserici. Biserica de la Roma poseda *potentior principalitas*, pe măsura în care Biserica de la Roma depăşeşte restul bisericilor prin calitatea ei de *ecclesia maxima et omnibus cognita*. (*Principalitas* înseamnă "autoritatea suverană").
2. Irenaeus afirmă că orice Biserică, cu alte cuvinte, credincioşii din toate părţile lumii, trebuie să accepte această Biserică. Termenul "convenire" trebuie să fie înţeles în sensul figurativ iar semnificaţia literală ("fiecare Biserică trebuie să vină la Biserica de la Roma") este inacceptabilă. [Analiza terminologiei este un subiect important de cercetare sistematică - NT]
25. Fără îndoială, expresia lui Irenaeus *Convenire necesse est* este bazată pe circumstanţele de moment.
26. Despre cele mai importante călătorii ale creştinilor şi ale episcopilor la Roma în secolele II şi III, vezi Caspari, *op. cit*. În primul rând trebuie să atragem atenţia asupra călătoriei lui Abercius, episcop de Hieropolis din jurul anului 200 AD.

27. Noi nu putem discuta aici modul în care s-a format această tradiţie. Probabil că această tradiţie exprimă deja poziţia la care Biserica de la Roma a ajuns foarte rapid în creştinism. Vezi, E. Renan, *op. cit*., v. VII, p. 70: "Petre şi Pavel - iată capodopera care a fundamentat supremaţia ecleziastică a Bisericii în viitor. O nouă caracteristică mistică o înlocuia pe ceea a lui Romulus şi Remus." Este foarte probabil ca Petru să fi fost la Roma la fel ca Pavel. Amândoi au făcut servicii importante pentru Biserica de la Roma şi au murit ca martiri în acest oraş.
28. Putem percepe bogăţia Bisericii de la Roma prin cadoul de 200 de sesterţi adus de Marcion (Tertullian, *On Prescription against Heretics* XXX in *op.cit*., v. 3, p. 257). Influenţa Bisericii poate fi percepută din Ignatius, *Epistle to the Romans* in *op.cit*., v. 1, pp. 73 - 78 [NT]
29. Vezi: Tertullian, *Against Praxeas* in *op.cit*., v. 3, pp. 597 - 598; J. H. Wace & W. C. Piercy, *A Dictionary of Christian Biography and Literature*, (London: J. Murray, 1911) [Autorul nu menţionează la care articol se referă în cadrul acestei surse foarte inclusive - NT]
30. Eusebius, *op. cit*., V 24.9, pp. 242- 243. Două chestiuni trebuie să fie subliniate: 1) Papa Victor a proclamat că cei din Asia Mică trebuie să fie excluşi din *comuniune* şi nu numai din Biserica de la Roma; 2) Excluderea enunţată de Papa Victor era fondată pe invocaţia că aceste biserici ar fi fost eterodoxe.
31. În aparenţă, Irenaeus a discutat numai despre procedura lui Papa Victor în acest caz specific.
32. Vezi, Tertullian, *De oratione* (*On prayer*) 22 in *op.cit*., v. 3, pp. 687 - 689; *On the Veiling of Virgins* 1-3 in *op.cit*., v. 4, pp. 27 ff.
33. Papa Ştefan a acţionat la fel ca Papa Victor şi a exclus aproape toată partea de est. Vezi, Epistolele lui Ciprian, Epistolele lui Dionisie din Alexandria în Eusebius *op. cit*., VII, 5, 23, 9-12. R. Sohm, *op. cit*., p. 389 face următoarea observaţie: "Evident, răspunderea se afla pe umerii Episcopului de la Roma, nu numai în cele câteva cazuri în care bărbaţi căsătoriţi erau numiţi prezbiteri sau diaconi ci şi atunci când erau numiţi episcopi. De asemenea, este evident că Episcopul de la Roma pare a fi la fel de responsabil atunci când episcopii nu erau scoşi din funcţie din cauza căsătoriei lor. Noi nu putem evita concluzia că Episcopul de la Roma deţinea puterea de a numi şi de a demite prezbiteri, diaconi şi episcopi. Pe total, impresia acumulată este că aceste numiri şi demiteri ale episcopilor aveau loc la Roma. Alte comunităţi pot rămâne fără episcopii lor printr-un ordin provenit de la Roma şi un episcop numit la Roma îl poate înlocui."
34. A. Harnack, *Die Briefe des Klerus der Zeit der Sedisvacanz römischen Klerus aus in Jahre 250* in A. Harnack & als., *Theologishe Abhandlung - Carl von Weizsäcker*, (Freiburg: Akademische Verlagsbuchhandlung, 1892), pp. 1 - 36. În acest articol, A. Harnack a arătat cum clerul roman a reţinut în mâinile sale venitul Bisericii de la Roma şi veniturile celorlalte biserici, cu toate că nu aveau episcop. Despre limbajul celor de la Roma, vezi Cyprian, Epistle VIII in Cyprian, *op. cit*., p. 287, Epistle XXX in Cyprian *op.cit*., pp. 308 - 311, Epistle XXXVI in Cyprian, *op. cit*., pp. 314 - 315. Clerul de la Roma intervenea în administraţia Bisericii din Cartagina. Fără îndoială, în jurul anului 250 AD, Biserica de la Roma deţinea primatul. Acesta era primatul participării active şi a datoriei îndeplinite. În acest caz, încă nu erau atribuite acestei situaţii fundamentele dogmatice şi istorice. De fapt, este foarte probabil ca această situaţie să fi fost foarte instabilă şi incertă chiar la Roma. Colegiul de prezbiteri şi diaconi simţea şi acţiona ca şi cum ei ar fi fost Episcopul. Prestigiul incomparabil al Romei nu era bazat pe Episcop, sau cel puţin această invocaţie nu era formulată astfel, ci pe metropolă în sine, pe originea şi istoria sa, pe credinţă şi dragoste, pe sinceritatea şi strădania *întregii Biserici de la Roma și a clerului său*.
35. Tertullian, *On Prescription against Heretics* 36 in *op. cit*., v. 3, pp. 260 - 261. Tertullian, la fel ca Irenaeus, menţionează Biserica de la Roma ca o biserică printre altele. Am remarcat deja mai sus că nu putea fi atribuit Bisericii de la Roma un grad mai superior, în comparaţie cu oricare grupare întemeiată de Apostoli. Tertullian continuă să menţină această poziţie dar remarcă în mod clar că Biserica de la Roma posedă o autoritate deosebită faţă de Biserica din Cartagina fiindcă Biserica din Cartagina şi-a primit creştinismul de la Biserica de la Roma. El exprimă relaţia deosibită dintre Roma şi Cartagina în următorii termeni: "Dar dacă aveți Roma în apropiere de Italia, ce autoritate ne este disponibilă și pentru noi?" Deci, concluzia lui Tertullian despre poziţia reală a Bisericii de la Roma în creştinism nu era identică cu ceea a lui Irenaeus. Poziţia lui Tertullian este indicată de fervoarea retorică cu care el vorbeşte despre Biserica de la Roma. În această perioadă, el avea un fundament suficient pentru o atitudine mai rezervată

faţă de Roma, cu toate că în disputa antignostică el nu se putea dispensa de tradiţia comuniunii romane. În disputa despre voaluri (*On the Veiling of Virgins op. cit*.,), Tertullian a pus în contradicţie autoritatea bisericilor apostolice greceşti cu autoritatea Bisericii de la Roma. În acelaşi mod au procedat Policarp împotriva lui Anicetas, Polycrates împotriva lui Victor şi Proclus împotriva adversarilor săi romani. În mod invers, autoritatea Romei a fost plasată împotriva autorităţii Bisericilor Apostolice greceşti în chemarea lui Praxeas către Eleuteriu, în disputa lui Caius cu Proculus, în împotrivirea clerului din Cartagina faţă de Tertullian în cadrul disputei despre voalurile virginelor şi în disputa lui Victor cu Polycrates. Aceste lupte din perioada de tranziţie din secolele II şi III au o importanţă esenţială. În această perioadă, Roma şi-a atins scopul de a înlătura autoritatea unicului grup de biserici care puteau rivaliza cu ea.
36. Vezi: Tertullian, *On Modesty* (*De Pudicitia*) I 13, in *op. cit*., p. 86.
37. Tertullian, *Ibid*.
38. Tertullian, *On Modesty* I 21, *ibid*. p. 99: "*De tua nunc sententia quœro, unde hoc ius ecclesiœ usurpes.*" ("Cercetez opinia ta ca să văd din ce sursă uzurpezi acest drept al Bisericii.") [Acest citat este preluat de autor din controversa despre identitatea celui care are capacitatea religioasă de a ierta păcatele: Biserica instituţională sau Biserica spirituală? - NT]. Acest citat merită să fie comparat cu *Second Letter of Clement* in Bart Ehrman (ed.), Loeb Classical Library. (Cambridge, Ma.: Harvard University Press 2003), p. 154 ff. [NT]
39. Vezi Epistola lui Dionisie din Alexandria către Papa Ştefan I în Eusebius, *op.cit*., VII 5.2
40. În aparenţă, condamnarea lui Origen prin decizia de la Roma a avut o importanţă deosebită. Origen a dorit să-şi apere ortodoxia printr-o scrisoare compusă chiar de el şi adresată lui Papa Fabian (Eusebius, *op. cit.* VI, 36). În prealabil, Papa Ponţian l-a condamnat după ce a solicitat întrunirea unui "senat". Mai este important şi faptul că o delegaţie de creştini din Alexandria, care nu erau de acord cu cristologia Episcopului Dionisie, au apelat la Episcopul Dionisie de la Roma şi l-au acuzat formal pe primul prelat din Alexandria. Este semnificativ că Dionisie a primit această plângere şi a adus-o în faţa unui sinod de la Roma. În acest demers, nu a fost formulată nici o împotrivire. Această informaţie este foarte instructivă fiindcă dovedeşte credinţă că Biserica de la Roma era însărcinată să supravegheze respectarea condiţiilor referitoare la federaţia ecleziastică generală (*comuniunea creştină*). În epistole circulare, inclusiv cele provenite din Orient, Biserica de la Roma era în fruntea destinatarilor. (Eusebius, *op. cit*., VII 30). Articolul 19 din Canonul de la Arles din anul 314 AD arată cât de des veneau la Roma episcopi străini: "Cu privire la episcopii străini care sunt obişnuiţi să vină în oraş, se decide că ei vor primi un loc în care îşi pot conduce serviciile." (Vezi: J. M. O'Donnel, *The Canons of the First Council of Arles 314 AD*, (Washington D.C.: Catholic University of America, 1961) [NT]). Articolul 1 al acestui canon este important pentru a decide poziţia deosebită deţinută de Roma.
41. Din nefericire, nu putem explica pe deplin circumstanţele excepţionale care sunt discutate de Ciprian în episolele 67 şi 68. (Cyprian, *Epistles* in *op.cit*., v. 5, pp. 369 - 375). Episcopul de la Roma trebuia să aibă puterea recunoscută de a trata cu Episcopul de la Arles, care nu avea această autoritate. Sohm, *op. cit*., pp. 391 ff presupune că numai Episcopul de la Roma poseda autoritatea de a-l exclude din Biserică pe Episcopul de la Arles. Din perspectiva bisericilor din Galia, o astfel de excludere nu avea nici un efect legal ci numai un efect moral fiindcă, în cazul lor, Episcopul de la Roma avea numai o autoritate morală dar nu o putere legală. Mai mult de atât, doi episcopi din Spania au făcut recurs în faţa tronului de la Roma împotriva destituirii lor iar Ciprian considera că acest recurs este corect în sinea sa. Cornelius afirmă într-o epistolă: "...ceilalți episcopi, succesori ai pământurilor, în timp ce ei au fost, rânduiți, hirotoniți..." (Eusebius, *op. cit*., VI 43.10). Acest citat se referă la Italia şi trebuie citit în contextul său. Acest citat arată că înainte de mijlocul secolului al III-lea, Biserica de la Roma avea deja un drept legal de a excomunica precum şi puterea recunoscută de face denumire bisericeşti pe măsura în care comuniunile şi episcopii din Italia erau implicaţi.
42. Vezi Eusebius, *op. cit*., VII 30. Biserica din Antiohia aspira să intre în conducerea lui Paul din Samosata printr-un proces de dezvoltare independent. Eşecul lui Paul de Samosata a fost succesul Romei. Putem presupune cu o mare probabilitate că numai în acel moment standardele şi sacramentele de la Roma, colecţiile catolice şi apostolice ale Scrierilor Sfinte, regula de credinţă apostolică şi episcopatul

apostolic au ajuns ajuns la supremaţie în Antiohia, cu toate că au început să fie introduse în timpul episcopatului lui Serapion, adică în decursul controversei despre Paşte. Vechile documente ale Bisericii de la Edessa sunt foarte importante. Din aceste documente reiese că Biserica de la Edessa a preluat o formă catolică numai de începutul secolului al III-lea, ca rezultat al relaţiei cu Roma. Vezi: J. B. Segal, *Edessa: The Blessed City*, (Oxford: Clarendon Press, 1970; H. J. W. Drijvers, *Cults and Beliefs at Edessa*, (Leiden: Brill, 1980) [NT] . În ceea ce priveşte relaţia dintre Statul de la Roma şi Biserica de la Roma, adică relaţia dintre statul roman şi episcopul de la Roma, care în jurul anului 250 AD a devenit un fel de *praefectus urbis* sau, mai bine zis un fel de *princeps aemulus* cu intendenţii săi din districte, următoarele chestiuni trebuie să fie luate în consideraţie: 1) documentele lui Alexander Severus despre creştini, mai ales cei din cadrul Bisericii; 2) edictul lui Maximinus Thrax şi expulzarea episcopilor Ponţian şi Hippolytus; 3) atitudinea lui Filip Arabul; observaţiile lui Decius în epistola 55 a lui Ciprian şi acţiunile sale împotriva episcopilor de la Roma; 5) atitudinea lui Aurelian în Antiohia. Despre extinderea şi orânduirea Bisericii de la Roma în jurul anului 250 AD, vezi Eusebius, *op. cit*., VI 43.

43. Spusele lui Eusebius din Dorylaeum către Leon I nu sunt numai o flatare şi pot fi aplicate înainte de sec. V: "Cel de sus avut grijă iar de la început tronul apostolic este obișnuit să se apere împotriva mesajelor nedrepte și să ajute pe cei căzuți în facțiuni evitabile și să-i ridice pe cei culcați la pământ, după posibilitatea pe care o aveți; dar de dragul acestui lucru, să ai un bun simț și să ai respect pentru credința de neclintit față de Domnul nostru Isus Hristos." (*Neues Archive*, v. XI, part 2, p. 364 ff.)

Partea II Stabilirea şi elenizarea treptată a creştinismului ca sistem doctrinar

Capitolul IV   Creştinismul ecleziastic şi filozofia; apologeţii

I. Introducere (1)

O parte dintre apologeţii creştini deţineau funcţii ecleziastice şi, prin diverse modalităţi, promovau progresul spiritual. (2) După cum explicau chiar ei, scopul era susţinerea creştinismul profesat de Bisericile creştine şi predicat în public. Ei erau convinşi că credinţa creştină este bazată pe revelaţie şi numai un spirit iluminat de Dumnezeu poate percepe şi menţine credinţa. Ei recunoşteau că Vechiul Testament este sursa autoritară a revelaţiei lui Dumnezeu; ei susţineau că întreaga omenire era destinată să fie instruită de creştinism şi au aderat la escatologia timpurie. Aceste viziuni precum şi accentul puternic care l-au pus pe libertatea umană şi pe responsabilitate le-au creat capacitatea să ajungă la o poziţie fermă împotriva gnosticismului şi să-şi menţină poziţia lor în comuniunile creştine. Ei considerau puritatea morală şi forţa acestor comuniuni drept o puternică dovadă a adevărului din credinţa lor. În cadrul eforturilor făcute de apologeţi de a explica creştinismul în lumea cultă, avem în faţa noastră încercările grecilor din Biserică de a prezenta religia creştină drept filozofie şi de a-i convinge pe oamenii din exterior că religia creştină este înţelepciunea supremă şi adevărul absolut. Aceste strădiunţe nu au fost respinse de bisericile celor *gnostici.* Ulterior, aceste eforturi au devenit fundamentul dogmaticii ecleziastice. Speculaţiile gnostice erau repudiate iar speculaţiile apologeţilor erau acceptate. Modul în care apologeţii au promovat creştinismul ca filozofie a fost acceptat. Care au fost condiţiile în care creştinismul ecleziastic şi filozofia elenă au convenit alianţa reciprocă cu un loc câştigat în istoria lumii? Cum a ajuns această alianţă să fie acceptată şi permanentă în timp ce gnosticismul era respins? Răspunsurile corecte la aceste două întrebări deţin o importanţă fundamentală pentru a înţelege istoria dogmei creştine.

În aparenţă, răspunsurile la aceste întrebări au un caracter paradoxal. În ultimă instanţă, tezele provenite de la apologeţi au depăşit toate limitele în cercurile ecleziastice şi erau acceptate în lumea greco-romană fiindcă au creat creştinismul *raţional*, fără să ia de la creştinism şi fără să adauge la creştinism materia sa istorică tradiţională. Taina acestui succes epocal al teologiei apologetice este explicată prin faptul că aceşti filozofi creştini au formulat conţinutul Evangheliei într-un mod care apela la înţelepciunea tuturor gânditorilor serioşi şi a oamenilor serioşi din perioada respectivă. Mai mult de atât, ei au reuşit să folosească materialul pozitiv al tradiţiei, inclusiv viaţa şi cultul lui Hristos, în aşa fel încât să furnizeze acestei religii rezonabile o confirmare şi o dovadă la care s-a aspirat cu nerăbdare dar în zadar. În teoria apologeţilor, creştinismul ca iluminare emanată direct de la Dumnezeu, este în ceea mai aspră contradicţie cu politeismul, cu religia naturală şi cu religia ceremonială. În modul cel mai emfatic, ei au proclamat creştinismul ca religia spiritului, a libertăţii şi a moralităţii absolute. Aproape toată materia pozitivă a creştinismului este incorporată în narativul care povesteşte venirea pe lume a creştinismului, extinderea sa şi dovada adevărului său. Pe de altă parte, religia în sine apare drept adevărul dovedit cu certitudine şi conform raţiunii, un adevăr care nu depinde, în esenţă, de faptele istorice şi, în cele din urmă, detronează întreg politeismul.

În acel moment, acesta era elementul cel mai solicitat. Fără îndoială, în secolul al II-lea d. Hr., foarte multe necesităţi şi aspiraţii se făceau simţite în sfera religiei şi a moralităţii. Gnosticismul şi creştinismul marcionit dovedesc diversitatea şi profunzimea necesităţilor care se accentuau în spaţiul pe care istoricul ecleziastic îl poate observa. Cel mai puternic factor era aspiraţia oamenilor de a se elibera de povara trecutului, de a îndepărta rămăşiţele cultelor şi a aspiraţiilor religioase nesemnificative şi de a avea certitudinea că rezultatele filozofiei religioase, acele mari şi simple doctrine despre virtute, imoralitate şi Dumnezeul cel Sfânt, sunt adevăruri certe. Cel care a adus mesajul că aceste idei sunt adevăruri şi cel care a declarat, pe baza forţei acestor calităţi, că politeismul şi idolatria sunt învechite, avea de partea sa cele mai puternice forţe fiindcă vremurile erau coapte pentru această invocaţie. Forţa filozofiei apologetice

provenea de la declaraţia conform căreia creştinismul conţine adevărul suprem, pe care oamenii presupuneau că există şi îl descopereau în propriul lor spirit. Forţa filozofiei apologetice avea ca rezultat garanţia absolută, dorită pentru acest adevăr. Această filozofie apologetică era impresionantă datorită caracteristicii care o face slabă în viziunea noastră, a fost inclusă în curentul spiritual general al perioadei şi nu a făcut nici un efort de a satisface necesităţi mai specifice şi mai profunde. Astfel acest curent a devenit capabil să pledeze cauza monoteismului spiritual şi să se opună cultului idolatric în modul care poate fi înţeles cât se poate de uşor. Dat fiind că nu solicita material istoric şi pozitiv pentru a descrie esenţă religiei şi a moralităţii, această filozofie i-a dotat pe apologeţi să demonstreze că religia tradiţională şi cultul diverselor naţiuni nu are nici o valoare. (3) Cu toate acestea, apologeţii au adoptat poziţia conservativă despre tradiţiile istorice ale creştinismului. În ultimă instanţă, aceste tradiţii erau verificate cu privire la conţinutul lor, ceea ce era un fapt înţeles de la sine şi lipsit de legătură cu formularea. Tradiţiile istorice erau utilizate pentru a acorda o asigurare a adevărului şi pentru a dovedi că religia spiritului nu era bazată pe opinia umană ci pe revelaţia divină. În cadrul creştinismului, singurul considerent cu adevărat important era că creştinismul este o *revelaţie*, o *adevărată revelaţie*. Apologeţii nu aveau nici un dubiu cu privire la subiectul revelaţiei iar astfel orice investigaţie era inutilă. Filozofia elenă, filozofia lui Platon şi Zenon, după cum a fost elaborată în continuare în Imperiul lui Alexandru cel Mare şi în Imperiul Roman, a obţinut victoria şi permanenţa cu ajutorul creştinismului. În prezent (4), noi considerăm astfel această evoluţie. Creştinismul a demonstrat într-adevăr că este forţa din care această filozofie religioasă, considerată ca o teorie a lumii şi un sistem de moralitate, a primit întâi curajul să se elibereze de trecutul politeist şi să coboare din cercurile celor docţi la oamenii obişnuiţi.

Ultimele afirmaţii de mai sus expun ceea mai profundă deosebire dintre filozofii creştini de genul lui Iustin şi filozofii de genul lui Valentinus. Filozofii de genul lui Valentinus aspirau la o *religie*; filozofii de genul lui Iustin, cu toate că nu erau limpezi despre propriul lor scop, aspirau să asigure o concepţie teistică şi morală a lumii pe care o posedau deja. La început, acest complex de tradiţie creştină, care trebuie să fi avut multe caracteristici atractive pentru ei, era o esenţă străină pentru ambele grupuri. Totuşi filozofii creştini de genul lui Valentinus aspirau să facă inteligibilă această tradiţie. Pentru filozofii creştini de genul lui Iustin, era suficient să aibă în faţa lor o revelaţie care să poarte mărturia negreşită a unicului Dumnezeu, a Spiritului, a virtuţii şi imortalităţii. Pentru ei, această revelaţie trebuia să deţină capacitatea de convinge oamenii şi de a-i conduce spre o viaţă virtuoasă. Consideraţi în mod superficial, apologeţii erau, fără îndoială, cei conservativi fiindcă numai de puţine ori ei se implicau din orice punct de vedere cu conţinutul tradiţiei. În contradicţie cu aceştia, "gnosticii" aspirau să înţeleagă ceea ce citeau şi să cerceteze adevărul mesajului despre care au auzit. Ceea mai caracteristică trăsătură este atitudinea fiecărui grup faţă de Vechiul Testament. Apologeţii se mulţumeau să descopere în Vechiul Testament o sursă antică de revelaţie şi considerau Vechiul Testament drept o mărturie a adevărului, adică o mărturie a filozofiei şi a virtuţii. Gnosticii aspirau să determine ce înseamnă creştinismul ca religie; ei erau convinşi de esenţa absolută a creştinismului şi acest proces i-a dus la incorporarea în creştinism a tot ceea ce ei considerau ca sublim şi sfânt precum şi la înlăturarea a tot ceea ce ei considerau ca inferior. Apologeţii se străduiau să descopere o autoritate pentru moralitatea şi iluminarea religioasă, să găsească confirmarea unei teorii despre univers care, dacă este adevărată, conţinea pentru ei certitudinea vieţii eterne. Ei au descoperit acest lucru în tradiţia creştină.

Biblia a fost elenizată în secolul al II-lea, pe măsura în care, prin diverse modalităţi, gnosticii au transformat Biblia într-o religie pentru cei educaţi. Aproape neintenţionat, putem spune că apologeţii au folosit Biblia pentru a răsturna politeismul prin susţinerea tezei că creştinismul este realizarea unui teism moral absolut. Religia creştină nu a fost prima care suportat acest destin dublu pe teritoriul greco-roman. Dacă privim istoria religiei iudaice, vom constata o evoluţie similară. De fapt, ambele speculaţii ale gnosticilor şi teoriile apologeţilor au fost prefigurate în teologia iudeilor din Alexandria şi, în special, în teoria lui Philon din Alexandria. Din nou, Evanghelia a ajuns doar să domine tradiţia iudaismului. (5) Trei secole înainte de apariţia apologeţilor creştini, iudeii care au primit deja pregătirea elenistă, au expus grecilor religia Dumnezeului iudaic în forma rezumată şi spiritualizată pe care o reprezentau drept filozofia supremă şi absolută, i.e. cunoaşterea lui Dumnezeu, a virtuţii şi recompensa pentru lumea de apoi. Aici, filozofii iudei au transformat deja toate elementele pozitive şi istorice ale religiei naţionale în

elementele unui sistem imens, pentru a dovedi adevărul acestui teism. Apologeţii creştini au adoptat această modalitate fiindcă cu greu se poate afirma că ei au inventat-o. (6) Din oracolele sibiline iudaice constatăm cât de răspândită era această metodă. În orice caz, Philo nu era numai un raţionalist stoic ci şi un filozof religios cu un puternic accent platonic. În mod asemănător, acest element nu era cu totul absent la apologeţii creştini, cu toate că în unele cazuri izolate la ei, cu greu pot fi descoperite urmele acestui element. Această caracteristică este deplin reprezentată la gnostici.

Această transformare a religiei într-un sistem filozofic nu ar fi fost posibilă dacă filozofia elenă în sinea ei nu s-ar fi aflat într-un proces de dezvoltare în religie. În mod cert, o astfel de transformare era foarte străină de perioada cu adevărat clasică pentru Grecia şi Roma. Această credinţă pioasă în eficacitatea şi puterea zeilor, în aparenţele şi manifestările lor precum şi în cultul tradiţional nu ar fi putut să fie o legătură de uniune cu speculaţiile despre esenţa şi cauza ultimativă a lucrurilor. Ideea despre o dogmă religioasă care trebuia să producă imediat o teorie corectă despre lume şi un principiu de comportament era cu totul neinteligibilă din acest punct de vedere. Dar, mai ales la istorici, filozofia s-a pus în căutarea acestei idei şi după dezvoltări ulterioare, a aspirat la o religie unică deosebită cu care putea fi de acord sau prin intermediul căreia putea cel puţin să ajungă la certitudine. Culturile magice ale grecilor şi ale romanilor nu erau potrivite pentru acest scop iar astfel oamenii şi-au îndreptat privirea spre barbari. Înţelegerea dintre Tatian şi Celsus, două persoane atât de diferite, caracterizează cel mai bine starea de lucruri din secolul al II-lea. Tatian declara emfatic că mântuirea vine de la barbari iar pentru Celsus era un truism că barbarii, mai mult decât grecii, pot să descopere doctrine de valoare. (7) De fapt, totul era pregătit şi nu lipsea nimic.

În orice caz, aproximativ la mijlocul secolului al II-lea, elementele morale şi raţionaliste din filozofia şi cultura spirituală din această perioadă erau încă mai puternice decât elementele religioase şi mistice, datorită faptului că neoplatonismul, care îşi camufla aspiraţia la religie şi la Dumnezeu, era la începuturile sale. Lucrurile nu stăteau astfel în cercurile creştine iar gnosticii erau minoritari. Marea majoritate a Bisericii a considerat că ceea ce este inteligibil şi edificator mai mult ca orice este un moralism cât se poate de onest. Oricât de nouă şi ciudată ar fi putut să pară iniţiativa de a reprezenta creştinismul drept o filozofie, apologeţii nu păreau să promoveze ceva inconsistent în sensul creştin obişnuit, pe măsura în care ei puteau să fie înţeleşi. Apologeţii nu au pus în chestiune autorităţile ci, mai curând, le-au sprijinit şi nu au introdus elemente pozitive străine. Din toate aceste motive şi datorită faptului că scrierile lor nu erau orientate către comuniuni ci spre cei din exterior, splendida lor tentativă de a prezenta lumii creştinismul drept religia care este adevărata filozofie şi filozofia care este adevărata religie a rămas nedisputată în Biserică. Dar, în ce sens a fost promovat creştinismul ca filozofie? Răspunsul exact la această chestiune este cât se poate de important cu privire la istoria dogmei creştine.

2. Creştinismul ca filozofie şi revelaţie

Quadratus şi filozoful atenian Aristides au adus în faţa împăratului roman tratate de apologie a creştinismului. (8) Aceasta a fost o nouă iniţiativă cu o permanentă importanţă pentru tradiţie, care până atunci s-a ocupat atât de puţin de propria sa justificare. Aproape un secol a trecut de când a început să fie predicată Evanghelia lui Hristos. Se poate spune că *Apologia* lui Aristides este un punct de plecare cât se poate de semnificativ pentru începutul secolului al II-lea; la sfârşitul secolului al II-lea îl descoperim pe Origen. În scrierea sa, Aristides se descrie ca *filozoful celor din Atena*. De când au fost scrise cuvintele "Luaţi seamă ca nimeni să vă fure cu filozofia şi cu a amăgire deşartă" (Epistola lui Pavel către Coloseni 2:8), s-a repetat permanent că predica creştină şi filozofia sunt elemente cu totul diferite, că Dumnezeu a ales pe cei proşti iar datoria omului nu este să cerceteze şi să caute ci să creadă şi să aibă nădejde. În acest moment, filozoful ca atare pleda cauza creştinismului. Prin expunerea monoteismului pur şi plasarea lui în locul principal al argumentului său, Aristides a acordat proeminenţa supremă chiar doctrinei venerată de creştini simpli drept ceea mai importantă doctrină. Prin accentuarea caracterului supranatural al doctrinei creştine revelată de Fiul Domnului Sublim precum şi inspirarea continuă a credincioşilor - *neamul* cel nou (nu o *şcoală* nouă) - Fiul Domnului Sublim a confesat în modul cel mai clar esenţa deosebită a acestei

filozofii ca adevăr divin. Conform afirmaţiilor lui Aristides, creştinismul este o filozofie fiindcă dă un răspuns satisfăcător şi universal inteligibil de care toţi adevăraţii filozofi s-au preocupat. Dar, creştinismul nu este filozofie ci contradicţia deplină a filozofiei, pe măsura în care porneşte de la revelaţie şi este răspândit prin Apostolii lui Dumnezeu, adică are o provenienţă divină şi supranaturală. În cele din urmă, acesta este unicul factor de care depind adevărul şi certitudinea doctrinelor lor. Această contradicţie faţă de filozofie este arătată, în primul rând, în forma nefilozofică în care, de la începuturi, creştinismul a fost predicat în lume. Această teză a fost susţinută de la Iustin la Tertullian (9); înaintea lor, filozofii evrei au expus şi au apărat această teză. Cu siguranţă, această propoziţie poate fi exprimată şi apărată într-o varietate de modalităţi. În primul rând, este important dacă prima sau a doua jumătate este accentuată; în al doilea rând, este important dacă ceea ce este "universal inteligibil" poate fi recunoscut ca filozofie sau trebuie să fie cu totul separat de filozofie, drept o entitate provenită din "natură". În cele din urmă, atitudinea care trebuie să fie adoptată faţă de filozofii eleni rămâne o chestiune deschisă. Dacă această poziţie este considerată drept punctul de plecare, această teză poate ajunge la diverse forme. Dar, contradicţia conţinută în această teză nu era resimţită? Conţinutul revelaţiei trebuie să fie raţional dar ceea ce este raţional necesită o revelaţie? Modul în care diferiţii apologeţi înţelegeau această propoziţie trebuie să fie examinat.

Aristides. La început, Aristides expune monoteismul şi cosmologia monoteistă: Dumnezeu este creatorul şi impulsia universului, Fiinţa atotputernică, spirituală, perfectă de care totul are nevoie şi care nu are nevoie de nimic. Conform textului grec, în capitolul II, Aristides distinge între trei clase de oameni iar conform textului siriac, Aristides distinge între patru clase de oameni. În textul grec, Aristides distinge între politeişti eleni, iudei şi creştini; politeiştii sunt separaţi în grupurile de chaldei, greci şi egipteni. În textul siriac, Aristides distinge între barbarii siriaci, eleni, iudei şi creştini şi menţionează originile lor. Aristides deduce originea creştinilor de la Isus Hristos şi reproduce *kerygma* creştină: Fiul Dumnezeului Sublim, naşterea dintr-o Virgină, cei doisprezece discipoli, moartea la cruce, îngroparea, reînvierea, ascensiunea, acţiunile misionare ale celor doisprezece discipoli. În capitolele III - XIV urmează o critică a politeismului, adică falsa teologie a barbarilor greci şi egipteni. În capitolul XIII sunt criticaţi autorii şi filozofii eleni şi se arată că, în esenţa lor, miturile elene sunt false. În capitolul XIV sunt introduşi iudeii; ei sunt monoteişti iar sistemul lor etic este slăvit. Apoi, ei sunt mustraţi pentru că slujesc îngeri şi practică o falsă ceremonie. În capitolul XV urmează a descriere a creştinilor adică, în primul rând, viaţă lor pură şi sfântă. Iudeii sunt cei care au descoperit adevărul fiindcă ei ştiu cine a creat cerul şi pământul. Această descriere continuă în capitolele XVI şi XVII: "Acest popor este nou şi conţine în sinea sa un amalgam divin." Scrierile divine sunt recomandate Împăratului.

Iustin (10). În tratatul adresat împăratului, Iustin nu s-a definit *filozof,* aşa cum a făcut Aristides. În expunerea cauzei creştinilor detestaţi şi dispreţuiţi, Iustin se prezenta numai ca un membru al acestei secte. În prima apologie, Iustin porneşte de la pietate şi filozofie, exact domeniul adoptat de împăraţii pioşi şi filozofici, conform judecăţilor din toate vremurile şi conform propriei lor intenţii. Atunci când se adresează împăraţilor, Iustin apelează la *discursul înţelept* într-o modalitate pur istorică. În sens stoic, Iustin plasează adevărul în contradicţie cu *slava anticului*. Intenţia lui Iustin nu era ca această afirmaţie să fie numai *captatio benevolentiae*. (11) Întreaga expunere era destinată să dovedească împăraţilor că ei sunt în pericolul de a repeta crima comisă de judecătorii lui Socrates. (12) Ca un al doilea Socrates, Iustin se adresează împăraţilor în numele tuturor creştinilor. Iustin doreşte să clarifice împăratului legătura creştinilor cu viaţa şi doctrinele lor. Nimic nu este de ascuns fiindcă nu există nimic care trebuie să fie ascuns.

Iustin şi-a respectat promisiunea mai bine decât toţi succesorii săi. Din acest motiv, el nu a descris Bisericile creştine ca şcoli de filozofi. În primul fragment în care discută despre filozofii greci (13), el face numai o paralelă. După Iustin, există creştini răi şi creştini în aparenţă, aşa cum există filozofi numai cu numele şi în aparenţă exterioară. În perioadele străvechi, astfel de oameni erau numiţi "filozofi" chiar şi atunci când propăvăduiau ateismul. Prin urmare, Iustin nu doreşte ca creştinii să fie recunoscuţi ca filozofi. Totuşi, este semnificativ că, în cazul creştinilor, se repetă un fenomen care altfel poate fi observat numai în cazul filozofilor. Cum trebuiau să înţeleagă acest fenomen cei cărora el se adresa? În acelaşi fragment, Iustin vorbeşte pentru prima oară despre Hristos. Iustin îl prezintă pe Hristos ca formula deplină

şi inteligibilă a "învăţătorului Hristos". (14) Imediat după aceea, Iustin îl laudă pe Socrate fiindcă a arătat nulitatea şi înşelăciunea demonilor răului. Iustin crede că moartea lui se va produce din aceleaşi cauze despre care el afirmă că au creat condamnarea creştinilor. În acest moment, el poate formula invocaţia sa finală. În virtutea "raţiunii", Socrates a expus superstiţia. În virtutea aceleaşi cauze, acest lucru a fost făcut de către învăţătorul cel urmat de creştini. *Dar acest învăţător a fost însăşi raţiunea, care putea fi văzută şi a luat formă umană şi a fost numită Isus Hristos*. (15)

Aceasta este filozofie sau mit? Cel mai mare paradox pe care apologistul trebuie să-l invoce este legat de apologist prin ceea mai impresionantă memorie pe care o posedă cititorii săi în calitate de filozofi. Chiar în fraza în care apologistul îl prezintă pe Hristos drept Socrates al barbarilor (16), iar astfel defineşte creştinismul drept o doctrină socratică, el propune teoria necunoscută conform căreia *învăţătorul Hristos este raţiunea incarnată a lui Dumnezeu*.

Iustin nu a încercat nicăieri să atenueze efectul acestei opinii sau să o explice într-un mod potrivit pentru cititorii săi. Iustin nu a ascuns cititorilor săi faptul că teza sa nu admite nici o demonstraţie speculativă. Această filozofie poate trata numai subiecte eterne fiindcă aceste chestiuni au existat întotdeauna, de la începuturile lumii. Iustin este absolut clar despre acest subiect. Nici un stoic nu ar fi putut să simtă mai puternic ca Iustin afirmaţia că lucru are valoare numai datorită unui eveniment unic. Iustin este sigur că împăraţii "raţionali" vor considera acest lucru drept o presupunere raţională, că "Raţiunea" este Fiul lui Dumnezeu. El ştie la fel de bine că nici o filozofie nu îl va purta dincolo de această afirmaţie iar o astfel de declaraţie este, în aparenţă, înrudită cu miturile reprobabile despre demonii păcatelor.

Prin urmare, noul Socrate care a apărut printre barbari este cu totul diferit faţă de Socrate al grecilor. Din acest motiv, urmaşii lui Socrate al grecilor nu trebuie să fie comparaţi cu discipolii filozofilor. (17) Chiar de la începuturi un sistem istoric de guvernare al lumii de către Dumnezeu a anunţat prin profeţi această doctrină rezonabilă şi a pregătit chiar aparenţa vizibilă a raţiunii în sine. Raţiunea care a creat şi a orânduit lumea a luat o formă umană pentru a include în sine sa întreaga umanitate. Toate precauţiunile au fost luate pentru a facilita acest lucru pentru oricine, grec sau barbar, educat sau ignorant, pentru a percepe toate doctrinele acestei raţiuni, pentru a verifica veridicitatea lor şi pentru a experimenta puterea lor în viaţă. Alături de acest factor, ce importanţă suplimentară mai poate avea filozofia? Cum poate gândi cineva să denumească acest factor "filozofie"?

Cu toate acestea, doctrina creştinilor poate fi comparată numai cu filozofia: dacă este autentică, filozofia este condusă de Logos. Pe de altă parte, propovăduirile creştine despre Tatăl lumii, destinul omului, nobilitatea naturii umane, libertate şi virtute, dreptate şi răsplată au fost atestate de cei înţelepţi dintre eleni. În timp ce elenii bolboroseau, creştinii au rostit. Creştinii nu au folosit un limbaj neînţeles şi necunoscut ci au grăit prin cuvinte şi forţa raţiunii. Orânduirea minunată, realizată chiar de Logos, a înnobilat natura umană prin restaurarea propriei sale conştiinţe despre nobilitatea sa. De acum înainte, această orânduire nu sileşte pe nimeni să considere rezonabilul drept nerezonabil sau să considere înţelepciunea drept nebunie. Dar, înţelepciunea creştină nu este oare de origine divină? Cum poate fi naturală înţelepciunea creştină şi ce legătură poate exista între înţelepciunea creştină şi înţelepciunea grecilor? Iustin a tratat această chestiune cu ceea mai mare atenţie dar niciodată nu a avut vreo îndoială cu privire la răspuns: dezvăluirea aspectului rezonabil a avut loc întotdeauna prin acţiunea raţiunii *divine*. Dotarea sublimă a omului constă în faptul că o parte din raţiunea divină a fost înrădăcinată în el şi în capacitatea sa, provenită de acest fapt, de a ajunge la o cunoaştere a elementelor divine, dar nu la o cunoaştere clară şi perfectă, după cum reiese din semnele lăsate de strădaniile din căutarea persistentă a adevărului şi a virtuţii. Atunci când omul îşi aminteşte de adevărata sa natură, adică atunci când el revine la natura sa, raţiunea divină se arată la el şi prin intermediul lui. Stăpânirea omului, impusă odată cu creaţia, devine deodată trăsătura sa ceea mai caracteristică precum şi forţa care îi domină şi îi determină esenţa sa. (18) Acest fapt rezonabil este bazat pe revelaţie. Pentru a-şi îndeplini adevăratul său destin, omul solicită de la început acţiunea internă a acestei înţelepciuni divine care a creat lumea pentru om şi care, în consecinţă, doreşte să ridice omul către Dumnezeu, dincolo de această lume. (19)

În aparenţă, nimeni nu poate vorbi într-un stil mai stoic dar această modalitate de gândire avea o limită. Revelaţia nu îşi conservă semnificaţia specifică şi unică fiindcă cine posedă numai germenul

Logos-ului nu a fost niciodată capabil să perceapă întreg adevărul şi să-l împărtăşească în mod satisfăcător, chiar dacă evenimentul a fost unicul său ghid pentru cunoaştere şi comportament. Într-un anumit fel, Socrate şi Heraclit pot fi numiţi creştini dar nu într-adevăr. Raţiunea este blocată prin lipsa de judecată raţională iar certitudinea adevărului este pusă în chestiune atunci când nu a acţionat întregul Logos. Înzestrarea naturală a omului cu raţiune este prea slabă pentru a se opune forţelor răului şi ale simţului care funcţionează în lume, adică demonii. Prin urmare, noi trebuie să credem în profeţii în care a grăit întregul Logos. Cine procedează astfel, în mod necesar trebuie să creadă în Hristos fiindcă profeţii l-au arătat drept întruchiparea perfectă a Logos-ului. Considerată prin plenitudinea, claritatea şi certitudinea cunoaşterii împărtăşită de Logos - Hristos, toată cunoaşterea independentă de el pare a fi numai înţelepciunea umană, chiar şi atunci când provine don germenul Logos-ului. Prin urmare, argumentul stoic nu poate fi justificat. Cei orbi şi înrobiţi de demoni solicită să fie ajutaţi de o revelaţie deosebită. Este adevărat că această revelaţie nu este nimic nou sau ieşit din comun, pe măsura în care a existat întotdeauna şi nu s-a schimbat de la începutul lumii. *Această revelaţie este ajutorul divin dăruit omului căzut în puterea demonilor. Această revelaţie acordă omului capacitatea de a-şi urma raţiunea şi libertatea de a face ceea ce este bun. Prin apariţia lui Isus Hristos, acest ajutor a devenit accesibil pentru toţi oamenii*. Dominaţia demonilor şi revelaţia sunt două idei legate reciproc. Dacă dominarea demonilor nu ar fi existat, revelaţia nu ar fi fost necesară. Valoarea revelaţiei urcă sau coboară după cum estimăm noi (mai grav sau mai puţin grav) cât de nocive sunt rezultatele acestei suveranităţi. Această revelaţie nu poate face mai puţin decât să dea adevărului asigurarea necesară şi nu poate face mai mult să influenţeze puterea care dezvoltă şi maturizează firească inalienabilă a omului, care îl eliberează de dominaţia demonilor.

Prin urmare, doctrina profeţilor şi a lui Hristos este legată chiar şi de ceea mai elevată filozofie, aşa cum întregul este legat de fracţiune sau cum elementul cert este legat de elementul incert. (20) O legătură asemănătoare există între permanent şi tranzitoriu fiindcă a venit etapa finală iar creştinismul este destinat să pună capăt filozofiei naturale umane. Atunci când elementul perfect este prezent, elementul fragmentar trebuie să dispară. Iustin a exprimat această convingere în modul cel mai clar. Creştinismul, adică învăţătura profetică atestată de Hristos şi accesibilă tuturor, pune capăt sistemelor filozofice umane care, datorită afinităţii lor apropiate faţă de creştinism, pot fi denumite "creştine" pe măsura în care creştinismul le influenţează mai mult decât au influenţat aceste sisteme şi pe măsura în care speculaţiile filozofilor, incerte şi amestecate cu greşeli, sunt transformate de creştinism în dogme care deţin o certitudine indubitabilă. (21) În tratatul lui Iustin, concluzia provenită din această expunere este că creştinii au cel puţin dreptul de a cere autorităţilor să-i considere creştini (Justin *The First Apology of Justin*, I. .7, 20 in *op. cit*., pp. 164 - 165 ; Justin *The Second Apology of Justin* II. 15 in *op. cit*., p. 193). Iustin afirmă că această solicitare poate fi justificată fiindcă de libertatea filozofilor se bucură chiar şi persoane care numai poartă această denumire iar în realitate ei promovează doctrine imorale şi pernicioase. (22)

În dialogul lui Iustin cu iudeul Trypho, creat şi pentru cititorii păgâni, Iustin a încetat să folosească idea despre "germenul Logos-ului implantat de natură" în fiecare om. De aici putem deduce că Iustin nu a considerat că această noţiune are o importanţă fundamentală. Într-adevăr, Iustin denumeşte religia creştină drept o filozofie. (23), "unica filozofie certă şi salvatoare." Fără îndoială, aşa-numitele filozofii pun întrebările corecte dar nu pot furniza răspunsurile corecte. Divinitatea îmbrăţişează întreaga existenţă adevărată şi numai cunoaşterea Sa face posibilă mântuirea. Divinitatea este cunoscută numai pe măsura în care se dezvăluie. Prin urmare, adevărata înţelepciune este în exclusivitate bazată pe revelaţie. Astfel, adevărata înţelepciune este opusă oricărei filozofii umane fiindcă revelaţia a fost dăruită profeţilor şi lui Hristos. (24) Creştinul este filozoful (25) fiindcă cei care i-au urmat pe Platon şi pe stoici nu sunt filozofi virtuali. Prin aplicarea termenului "filozofie" la creştinism, Iustin nu intenţionează să-i apropie mai mult pe creştini şi pe filozofi. Totuşi, fără îndoială, el afirmă că doctrina creştinismului, bazată pe cunoaşterea lui Hristos şi conducătoare la binecuvântare (26), este conformă cu raţiunea.

Athenagoras. (27) În *Petiţia în favoarea creştinilor*, adresată de filozoful din Atena Athenagoras împăraţilor romani Marcus Aurelius şi Commodus, el nu defineşte nicăieri creştinismul drept o filozofie şi încă mai puţin îi caracterizează pe creştini ca filozofi. (28) Dar, încă de la începutul lucrării sale, Athenagoras invocă în favoarea doctrinelor creştine toleranţa acordată de stat doctrinelor filozofice. (29)

În sprijinul argumentului său, Athenagoras susţine că statul nu pedepseşte decât ateismul practic (30) iar "ateismul" creştinilor este o doctrină despre Dumnezeu promovată de cei mai distinşi filozofi, adepţi ai lui Pitagora, Platon precum şi de adepţii peripateticismului şi ai stoicismului, care au voie să scrie orice le place despre Divinitate. (31) Apologetul acceptă chiar mai mult: "Atunci când vă vorbim vouă, cei care au căutat în toate domeniile cunoaşterii, ce nevoie mai este să menţionăm poeţii sau să examinăm opiniile de alt gen. Este suficient să afirmăm numai atât: dacă poeţii şi filozofii nu ar fi recunoscut că există un Dumnezeu unic şi nu ar fi înţeles că unii dintre idoli sunt demoni, alţii sunt materie iar alţii au fost întrecut fiinţe umane, atunci cum ar fi putut fi arătată o cauză pentru care oamenii să fie tulburaţi, aşa cum suntem noi, fiindcă folosim un limbaj care distinge între Dumnezeu şi materie precum şi între esenţa divină şi esenţa materială." (32) Din acest motiv, Athenagoras acceptă opinia conform căreia este justificat refuzul statului de a tolera oamenii care adoptă teorii cu totul noi. Atunci când adăugăm că Athenagoras presupune că înţelepciunea şi pietatea împăraţilor sunt suficiente pentru a experimenta şi a aproba (33) adevărul doctrinei creştine, că el prezintă numai credinţa în sine drept o doctrină raţională, (34) şi că el nu include în descrierea sa toate regulile pozitive şi criticabile ale creştinismului (35), există o bază pentru a considera că acest apologet este cu totul diferit de Iustin cu privire la concepţia sa despre legătura dintre creştinism şi filozofia laică.

În viziunea lui Athenagoras, revelaţiile profeţilor şi revelaţiile lui Isus sunt identice. Într-o unică chestiune esenţială, Athenagoras este de acord cu Iustin. Athenagoras s-a exprimat chiar mai clar ca Iustin, pe măsura în care nu introduce presupunerea unui "germen al Logos-ului" implantat prin natură. El afirmă că filozofii nu aveau capacitatea de a cunoaşte adevărul deplin fiindcă ei doreau să înveţe despre Dumnezeu de la propria lor persoană şi nu de la Dumnezeu. Adevărata înţelepciune poate fi însuşită numai de la Dumnezeu, adică de la profeţii săi iar acest lucru depinde numai de revelaţie. (36) Aici avem o repetare a ideii că adevărul rezonabil provine din origini supranaturale. Athenagoras acordă această importanţă afirmaţiei sale că orice demonstraţie a "rezonabilului" este insuficientă, indiferent cât de iluminată ar putea să apară. Chiar şi ceea ce este evident adevărat, cum ar fi, de exemplu, monoteismul, nu a evoluat numai de la gradul unei opinii umane, din sfera umană în sfera certitudinii indubitabile, până nu a fost confirmat de revelaţie. Numai creştinii pot face acest lucru iar astfel ei diferă esenţial faţă de filozofi, aşa cum creştinii sunt diferiţi faţă de filozofi datorită modului lor viaţă. (37) Toate complimentele pe care Athenagoras le formulează la adresa filozofilor şi mai ales la adresa lui Platon (38), trebuie să fie înţelese numai în sens relativ. Scopul final al acestor complimente este numai stabilirea argumentului invocat de apologet cu privire la comportamentul statului faţă de creştini, fără intenţia de a crea o relaţie mai apropiată cu filozofii. Teoria lui Athenagoras este că, teoretic, creştinii sunt filozofi pe măsură ce ei nu sunt cu adevărat "filozofi". Numai problemele puse fac legătura între creştini şi filozofi. Athenagoras este mai puţin clar în comparaţie cu Iustin în ceea ce priveşte legătura între necesitatea revelaţiei şi faptul că suveranitatea demonului, exprimată mai ales în politeism (38), poate fi anulată numai prin revelaţie. În capitolele 7 şi 9, Athenagoras accentuează că atestarea necesară a adevărului poate fi efectuată numai astfel. (39)

Tatian (40). Scopul principal al lui Tatian nu a fost o atitudine nai corectă faţă de creştini. (41) El dorea să reprezinte cauza creştinilor drept binele în contradicţie cu răul, înţelepciunea în contradicţie cu eroarea, adevărul în contradicţie cu aparenţa, ipocrizia şi nulitatea arogantă. Lucrarea sa *Către Greci* începe cu o polemică violentă împotriva tuturor filozofilor greci. Tatian a aspirat la o judecare a filozofiei şi a filozofilor care la Iustin era mai camuflată. (42) Prin urmare, Tatian nu putea să se gândească să demonstreze analogii între creştini şi filozofi. Fără îndoială, Tatian considera creştinismul drept "rezonabil": cel care trăieşte în virtute şi urmează înţelepciunea, primeşte creştinismul (43), care totuşi este prea sublim pentru a fi perceput prin percepţia pământenească (44). Creştinismul este o esenţă celestă care depinde comunicarea Spiritului şi poate fi cunoscut numai prin revelaţie. (45) Totuşi, creştinismul este o filozofie cu doctrine definite. (46) Creştinismul nu aduce nimic nou ci numai binecuvântări, primite deja dar care nu au putut fi reţinute (47) din cauza forţei pe care o are eroarea, adică dominaţia demonilor. (48) Creştinismul este filozofia în care, în virtutea revelaţiei Logos-ului prin intermediul profeţilor (49), este reconstituită cunoaşterea raţională care duce la viaţă. (50) Această cunoaştere era obscurată la filozofii greci precum şi la greci în general. Pe măsura în care revelaţia s-a petrecut la barbarii din

vremurile cele mai străvechi, creştinismul poate fi numit "filozofia barbară". (51) Veridicitatea creştinismului este dovedită prin antichitatea sa (52) precum şi prin forma sa inteligibilă datorită căreia chiar şi ceea mai incultă persoană iniţiată în creştinism (53) poate înţelege perfect creştinismul. (54) În cele din urmă, Tatian afirmă (55) că sofiştii eleni au citit scrierile lui Moses şi ale profeţilor dar le-au reprodus în mod denaturat. Prin urmare, Tatian susţine exact inversul tezelor pe care Celsus s-a implicat să le demonstreze atunci când s-a aventurat să deducă din filozofie anumite spuse şi doctrine ale lui Hristos şi ale creştinilor. Tatian şi Iustin atribuie plagiatorilor o reprezentare falsă sau o percepţie grav eronată. Iustin a judecat mai indulgent. Pentru Tatian, mitologia grecilor nu părea mai negativă în comparaţie cu filozofia lor. Tatian a considerat că ambele cazuri sunt imitări şi falsificări intenţionate ale adevărului. (56)

Teofil din Antiohia (57) este în concordanţă cu Tatian atunci când pare să pună în contradicţie creştinismul cu filozofia. Cultura religioasă şi morală a grecilor provine de la poeţii (istoricii) şi filozofii lor. (58) Teofil din Antiohia este în concordanţă cu Tatian atunci când pare să pună în contradicţie creştinismul şi filozofia. Cu toate acestea, nu numai poeţii şi filozofii se contrazic (II.5 p. 95) ci şi filozofii nu sunt de acord între ei şi se opun reciproc. (II. 4 p. 95, II. 8 p. 97, III. 7 pp. 111 - 112 , III. 3 pp. 111 - 112). (59) Aceşti filozofi au mituri şi nebunii inventate (II. 8 p. 97); tot ceea ce au promovat ei este inutil şi fără divinităţi iar scopul lor era o faimă zadarnică şi fără valoare (III. 3 pp. 111 - 112) . Cu mult timp înainte, Dumnezeu a ştiut de bolboroselile fără conţinut ale acestor filozofi şi s-a pregătit ca atare. (II. 15 pp. 100 - 101). Cu mult timp înainte, Dumnezeu a proclamat adevărul prin profeţi iar aceştia au pus adevărul la adăpost în scrierile sfinte. Acest adevăr se referă la cunoaşterea lui Dumnezeu, la originea şi istoria lumii precum şi la viaţa încoronată cu virtute. Mărturia profetică despre acest subiect este continuată în Evanghelie. (60) Revelaţia este necesară fiindcă această înţelepciune a filozofilor şi a poeţilor este, în realitate, înţelepciunea demonică fiindcă filozofii şi poeţii sunt inspiraţi de demoni. (II. 8 p. 97) Astfel, cele mai extreme contradicţii par să existe aici. Cu toate acestea, Teofil este silit să admită că adevărul a fost proclamat de Sibila, la care observaţiile sale nu se aplică fiindcă în Grecia şi la restul popoarelor, ea este "profetul". (II. 36 pp. 108 - 109). Poeţii şi filozofii, cu toată împotrivirea lor, au emis opinii clare despre justiţia, judecata şi pedepsele lui Dumnezeu, despre providenţa divină cu privire la morţi şi vii sau, cu alte cuvinte, despre cele mai importante chestiuni (II. 37 - 38 pp. 109 - 110). Teofil explică aceste lucruri în sens dublu. Pe de o parte, el consideră că acest lucru provine de la imitarea scrierilor sfinte (II. 12, p. 89, II. 37 pp. 109 - 110, I. 14 p. 93). Pe de altă parte, el admite că, atunci când demonii i-au părăsit pe aceşti autori, ei singuri au arătat cunoaşterea suveranităţii divine şi judecata Sa, care este conformă cu învăţătura profeţilor. (II. 8 p. 97). Această recunoaştere nu trebuie să fie o surpriză: libertatea şi desemnarea destinului cu care omul a fost înzestrat (II. 27 p. 105) trebuie să conducă omul în mod infailibil la cunoaşterea corectă şi la supunerea faţă de Dumnezeu, imediat după el nu se mai află sub influenţa demonilor. Teofil nu a calificat adevărul creştin drept *filozofie* fiindcă, în viziunea sa, acest titlu era discreditat. Dar, pentru Teofil, creştinismul este *înţelepciunea lui Dumnezeu* care, prin dovezi strălucitoare îi convinge pe cei care reflectă asupra propriei lor esenţe. (61)

Tertullian şi Minucius Felix (62). La apologeţii greci, recunoaşterea revelaţiei pare să depindă de scepticismul filozofic şi de impresia puternică a dominaţiei demonilor. La apologeţii latini, elementul sceptic lipseşte iar adevăratul creştin este plasat în opoziţie directă cu filozofia sceptică, de partea dogmatismului filozofic, adică de partea stoicismului. (63) Cu toate acestea, la nivelul fundamental, observaţiile lui Tertullian şi Minucius Felix despre esenţa creştinismului, considerat ca filozofie şi revelaţie, sunt cu totul identice cu concepţia apologeţilor greci. Recunoaşterea cestui fapt este foarte instructivă fiindcă acest fapt dovedeşte că ideea despre creştinism promovată de apologeţi nu era o idee individuală ci era expresia necesară a convingerii că creştinismul conţine completarea şi garanţia cunoaşterii filozofice. Pentru Tertullian şi Minucius Felix, adevărul creştin se prezintă drept o înţelepciune implantată de natură în fiecare fiinţă umană (Minucius Felix, Octavius 16, p. 181). Pe măsura în care omul omul posedă raţiunea şi vorbirea şi împlineşte scopul de "examinare a universului" (*inquisitio universitatis*), condiţia acestui dar el deţine adevărul creştin adică el descoperă creştinismul în propria sa constituţie şi în ordinea raţională a lumii. Prin urmare, Minucius poate demonstra doctrinele

creştine prin intermediul principiului stoic al cunoaşterii; prin această modalitate el ajunge la concluzia că creştinismul este o filozofie iar filozofii trebuie să fie consideraţi creştini, pe măsura în care au descoperit adevărul. (64). Având în vedere că Minucius a prezentat etica creştină drept expresia stoicului şi legătura frăţească drept o uniune cosmopolită a filozofilor care au devenit conştienţi de asemănarea lor naturală (65), se pare că a renunţat la caracterul relevat al creştinismului. Această religie este iluminarea naturală, revelaţia unui adevăr care se află în lume şi în fiinţa umană, descoperirea unicului Dumnezeu al creaţiei din cartea deschisă a creaţiei. Diferenţa dintre Minucius şi un apologist asemănător cu Tatian pare a fi radicală. Dar, dacă tratăm lucrurile mai îndeaproape, constatăm că Minucius - nu mai puţin ca Tertullian - a abandonat raţionalismul stoic cu privire la chestiuni vitale. Noi putem considera scopul său apologetic drept scuza sa pentru deducerea concluziilor teologice de la aceste subiecte inconsistente. În orice caz, deviaţiile sale de la doctrinele stoice nu au fost solicitate de creştinism ci, mai curând, au devenit un component esenţial al teoriei sale filozofice despre lume. Minucius a elaborat o teorie detailată despre activitatea destructivă a demonilor (ch. 26, 27 pp. 189 - 190). Aceasta a fost confesiunea că natura umană nu este ceea ce ar fi trebuit să fie fiindcă a fost pătrunsă din exterior de un element păcătos. Fără îndoială, Minucius a recunoscut lumina naturală a înţelepciunii din omenire dar a remarcat (ch. 32 p. 193) că gândurile noastre sunt obscure, chiar şi când sunt măsurate prin claritatea lui Dumnezeu. Punctul esenţial este că, după ce a apelat la diverşi filozofi, atunci când a expus doctrina sa despre conflagraţia finală a lumii, deodată a repudiat acest tribunal şi a declarat că creştinii îi urmează pe profeţi iar "filozofii au format un tablou obscur al adevărului deformat, în imitarea predicţiilor divine ale profeţilor." (ch. 34 p. 194). Aici avem o uniune între toate elementele aflate deja deja la apologeţii greci dar la Minucius erau ascunse. Dovada finală a faptului că Minucius era de acord cu ei se găseşte în judecata extrem de dispreţuitoare pe care a formulat-o în concluzia despre toţi filozofii şi într-adevăr despre filozofie în general. (ch. 34 - 38 pp. 194 - 197). Spre deosebire de cazul lui Tertullian, această judecată nu trebuie să fie explicată prin faptul că opiniile sale stoice l-au făcut să pună în contradicţie percepţia naturală faţă de toate teoriile filozofice. În cel mai bun caz, această contradicţie ar fi putut fi numai o cauzalitate contribuitoare secundară. (66) Această teză poate fi explicată prin faptul că el este conştient că urmează înţelepciunea *revelată*. (67) Revelaţia este necesară fiindcă umanitatea trebuie să fie ajutată din afară, adică trebuie să fie ajutată de Dumnezeu. Prin această idee este recunoscută necesitatea de salvare a omului, cu toate că nu pe măsura în care această nevoie a fost recunoscută de Seneca şi Epictet. Dar, în acelaşi timp, Minuscus înţelege că învăţăturile profeţilor sunt adevăr divin iar înzestrarea omului şi speculaţia filozofilor devin obscure. Creştinismul este înţelepciunea la care aspirau filozofii, care nu aveau capacitatea să o găsească. (68)

Doctrinele apologeţilor pot fi rezumate în felul următor: 1) Creştinismul este o revelaţie, adică înţelepciunea divină, proclamată cu mult timp înainte de profeţi. Datorită originii sale, creştinismul posedă o certitudine absolută care poate fi recunoscută şi în împlinirea previziunilor. Ca înţelepciune divină, creştinismul este în contradicţie cu toată cunoaşterea filozofică şi naturală şi o încheie. 2) Creştinismul este iluminarea care corespunde cu cunoaşterea naturală dar afectată a omului. (69) Creştinismul cuprinde toate elementele adevărului în filozofie iar astfel este filozofia. Creştinismul ajută omul să perceapă cunoaşterea cu care este înzestrat în mod firesc. 3) Revelaţia elementului natural a fost şi este necesară fiindcă fiinţa umană a căzut sub influenţa demonilor. 4) Eforturile filozofilor de a constata cunoaşterea corectă au fost zadarnice. Acest lucru este demonstrat, în primul rând, prin faptul că ei nu au înlăturat politeismul şi nu au realizat o viaţă cu adevărat mortală. Pe măsura în care ei au descoperit adevărul, ei datorau acest lucru profeţilor, de la care ei au preluat adevărul. Este incert dacă, prin propriile lor eforturi independente, ei au ajuns cel puţin la cunoaşterea unor fragmente ale adevărului. (70) Dar, este cert că multe adevăruri aparente în scrierile filozofilor erau imitări ale adevărului făcute de demoni ai răului. Aceasta este originea întregului politeism care, într-o anumită măsură, este o imitare a instituţiilor creştine. 5) Confesiunea lui Hristos este pur şi simplu inclusă în recunoaşterea înţelepciunii profeţilor; doctrina adevărului nu a primit un conţinut nou prin Hristos care a făcut doctrina adevărului mai accesibilă pentru lume (victoria asupra demonilor şi caracteristicile deosebite recunoscute de Iustin şi Tertullian). 6) În primul rând, examenul practic al creştinismului constă în faptul că toate persoanele îl pot percepe, inclusiv femei şi persoane fără educaţie. În al doilea rând, examenul practic al creştinismului

constă în faptul că creştinismul are puterea de a crea o viaţă sfântă şi de îndepărta tirania demonilor. Prin urmare, la apologeţi, creştinismul s-a definit ca moştenitor al antichităţii, adică rezultat al cunoaşterii monoteiste şi al eticii la greci: "Orice cuvinte corecte sunt în stăpânirea noastră, a creştinilor." (Justin *The Second Apology of Justin* II. 13 in *op. cit*., pp. 192 - 193 [NT]). Creştinismul şi-a atribuit provenienţa de la începuturile lumii. Tot ceea ce este bun, adevărat şi promovează umanitatea provine de la revelaţia divină şi, în acelaşi timp, este cu adevărat uman fiindcă este o expresie clară a ceea ce omul descoperă în interiorul său şi în predestinarea sa. (Justin, *The First Apology of Justin* I. 46 in *op. cit*., p. 178: "...cei care au trăit cu raţiune sunt creştini, cu toate că sunt consideraţi atei.") Este inimaginabilă o altă formulă care să exprime la fel de puternic invocaţia creştinismului că aceasta este religia lumii. De aici provine străduinţa apologeţilor de a reconcilia creştinismul şi Imperiul. Noi nu putem concepe nici o formulă prin care conţinutul specific al creştinismului tradiţional să fie neutralizat la fel ca în acest context. Dar, caracteristica epocală constă în reconcilierea şi uniunea dintre cultura intelectuală a umanităţii şi religie. "Dogmele" sunt expresia acestei situaţii. În cele din urmă, aceste prezumpţii fundamentale rezultă într-o idee definită despre esenţa revelaţiei şi conţinutul raţiunii. Esenţa revelaţiei constă în forma sa: aceasta este comunicarea divină prin intermediul unei acţiuni interne miraculoase. Toate mijloacele revelaţiei sunt organe pasive ale Sfântului Spirit (71). Aceste elemente nu se aflau neapărat în stare de extaz atunci când au primit revelaţiile dar, fără îndoială, se aflau în stare de receptivitate absolută. Apologeţii nu au avut o altă idee despre revelaţie. Deci, ceea ce ei au considerat o dovadă decisivă a revelaţiei este predicţia viitorului, fiindcă numai spiritul uman nu posedă această forţă. Numai în legătură cu această dovadă, apologeţii au considerat important să arate ceea ce Moses, David, Isaia şi alţii au proclamat în Vechiul Testament. Cu alte cuvinte, aceste nume au numai o semnificaţie *cronologică*. Acest lucru explică şi interesul lor pentru istoria lumii, pe măsura în care acest interes provine de la efortul de a determina înşiruirea profeţilor până la începutul istoriei şi de a dovedi că adevărul revelat este mai antic faţă de întreaga cunoaştere umană şi cu toate erorile, mai ales după cum se găsesc printre greci. Strict vorbind, dacă numai forma revelaţiei, dar nu conţinutul revelaţiei, este supranaturală, pe măsura în care acest conţinut coincide cu conţinutul raţiunii, este evident că apologeţii au considerat de la sine înţeles conţinutul raţional şi l-au declarat din punct de vedere dogmatic. Astfel, fie că ei s-au exprimat dogmatic sau nu, toţi sunt de acord din punct de vedere esenţial cu prezumpţia că religia adevărată şi moralitatea sunt conţinutul natural al raţiunii. Nici măcar Tatian nu este o excepţie, chiar dacă protestează împotriva acestei idei.

3. Doctrinele creştinismului drept religia revelată şi raţională

Apologeţii vorbesc adeseori despre doctrinele sau dogmele creştinismului. Ca filozofie, tot conţinutul creştinismului este inclus în dogmele creştinismului. (72) Conform afirmaţiilor de mai sus, nu există nici un dubiu cu privire la caracterul dogmelor creştine. Acestea sunt adevăruri raţionale, revelate de profeţii din Scrierile Sfinte şi rezumate în Hristos ("Cuvântul şi legea lui Hristos"). Prin unitatea lor, aceste adevăruri reprezintă înţelepciunea divină şi recunoaşterea adevărurilor care duc la virtute şi la viaţa eternă. Apologeţii considerau că principalul lor scop este promovarea acestor doctrine care astfel pot fi reproduse cu toată limpezimea dorită. Astfel, schema dogmatică a apostolilor poate fi împărţită în trei componente: a) Creştinismul considerat drept cosmologia monoteistă (Dumnezeu ca Tată al lumii); b) Creştinismul considerat ca moralitatea supremă şi dreptatea (Dumnezeu ca judecător care răsplăteşte bunătatea şi pedepseşte stricăciunea); c) Creştinismul considerat drept mântuire (Dumnezeu cel Bun care ajută omul şi îl salvează din puterea demonilor). (73) Primele două idei sunt exprimate clar şi precis dar a treia idee nu este elaborată în mod lucid. Acesta este rezultatul doctrinei apologeţilor despre libertate şi rezultatul incapacităţii lor de a descoperi o semnificaţie specifică a persoanei lui Hristos în sfera revelaţiei. În ultimă instanţă, explicaţia ambelor fapte provine din moralismul lor.

Apologeţii consideră că partea esenţială a filozofiei revelate (vezi a şi b, mai sus), este inclusă în trei doctrine. (74) În primul rând, există un unic Dumnezeu spiritual slăvit, Domnul şi Tatăl lumii. În al doilea rând, Dumnezeu solicită o viaţă sfântă. În al treilea rând, Dumnezeu va sta, în cele din urmă, pe tronul

judecăţii şi îi va răsplăti pe cei buni cu imortalitatea şi îi va pedepsi pe cei răi cu moartea. Învăţătura despre Dumnezeu, virtutea şi răsplata eternă provin de la profeţi şi de la Hristos. Dumnezeu a lăsat oamenilor în sine crearea vieţii de virtute fiindcă Dumnezeu a creat omul liber iar virtutea poate fi dobândită numai prin străduinţele proprii ale omului în sine. Profeţii şi Hristos sunt o sursă de virtute pe măsura în care ei sunt dascălii. Dar, dat fiind că Dumnezeu, adică Sfântul Spirit (despre care nu trebuie să discutăm aici), a grăit în ei, creştinismul trebuie să fie definit drept cunoaşterea lui Dumnezeu, mediată de Divinitate. Creştinismul mai trebuie să fie definit şi drept o mărşăluire virtuoasă către viaţa eternă şi perfectă cu Dumnezeu, cu speranţa certă pentru această răsplată imperisabilă. Prin cunoaşterea adevărului şi împlinirea a ceea ce este bun, omul ajunge să deţină virtutea şi participă la suprema beatitudine. Această cunoaştere, care are caracterul învăţăturii divine, este bazată pe credinţa în revelaţia divină care deţine esenţa şi puterea mântuirii dacă nu este pus la îndoială că fără această revelaţie, umanitatea nu se poate elibera de tirania demonilor iar cei care cred în revelaţie sunt împuterniciţi de Spiritul lui Dumnezeu să alunge demonii. În consecinţă, dogmele filozofiei creştine conţin, teoretic, cosmologia monoteistă şi conţin, practic, regulile vieţii sfinte, care apar drept o renunţare la lume şi drept o nouă ordine în societate. (75) Scopul este viaţa imortală care înseamnă cunoaşterea deplină a lui Dumnezeu şi contemplarea Sa. Dogmele despre revelaţie se află între cosmologie şi etică. Aceste dogme sunt exprimate indefinit pe măsura în care conţin ideea despre mântuire. Dar, aceste dogme sunt formulate foarte precis pe măsura în care garantează adevărul cosmologiei şi al eticii.

Dogmele care exprimă cunoaşterea lui Dumnezeu şi a lumii sunt dominate de ideea fundamentală conform căreia lumea creată, determinată şi tranzitorie este în contradicţie cu entitatea existentă în sinea sa, inalterabilă şi eternă, care este cauza primară a lumii. Această fiinţă existentă în sinea sa nu are nici una din caracteristicile lumii create. Astfel, această fiinţă este elevată dincolo de orice denumire şi nu conţine în sinea sa nici un fel de diferenţe interne. Acest lucru implică a) unitatea şi unicitatea acestei fiinţe eterne; b) esenţa sa spirituală, fiindcă tot ceea ce este corporal este obiectul unor schimbări; c) perfecţiunea sa, fiindcă existenţa sa proprie şi eternă nu solicită nimic. Având în vedere că această entitate (i.e. Dumnezeu [NT]) este cauza universală a tot ceea ce există, această entitate fiind în sinea ei necondiţionată, această entitate este deplinătatea întregii existenţe sau adevărata fiinţă existentă. Dumnezeu, fiinţa existentă şi spirituală, se dezvăluie în creaţii libere care fac să fie cunoscute omnipotenţa şi înţelepciunea sa, adică raţiune sa operativă. Mai mult de atât, aceste creaţii libere dovedesc bunătatea lui Dumnezeu, fiindcă aceste creaţii nu pot proveni din necesităţi, dat fiind că Dumnezeu în sinea sa este perfect. Numai datorită faptului că Dumnezeu este perfect, esenţa eternă este de asemenea Tatăl tuturor virtuţilor, pe măsură ce nu conţin nici un amestec cu defecte. Aceste virtuţi includ bunătatea, care se exprimă în creaţiile sale şi în dreptatea care acordă creaţiei ceea ce aparţine creatorului. Pe baza acestui lanţ de gândire, apologeţii au enunţat dogme despre monarhia lui Dumnezeu: esenţa sa din exteriorul acestei lumi, unitatea sa, eternitatea şi lipsa sa de alternanţă, perfecţiunea, absenţa oricărei necesităţi, esenţa sa spirituală, cauzalitatea sa absolută, imobilitatea (permanenţa) sa, activitatea sa creativă, suveranitatea, paternitatea, forţa sa raţională, omnipotenţa sa, moralitatea şi bunătatea sa. La unii apologeţi, promovarea acestor dogme este mai detailată iar la alţii mai concisă dar toţi pun accentul pe trei subiecte: 1) Dumnezeu este şi trebuie să fie conceput în primul rând drept Prima Cauză. 2) Principiul despre corectitudinea morală este şi principiul lumii. 3) Principiul lumii, adică al divinităţii imortale şi eterne formează o contradicţie faţă de lumea tranzitorie. În cosmologia apologeţilor, există o totală contradicţie între idea despre Dumnezeu Tatăl necreat şi etern şi ideea despre lumea creată de Dumnezeu. (76)

Din punctul de vedere al Bisericii creştine, care aştepta introducerea în Împărăţia lui Dumnezeu, aceste dogme despre Dumnezeu nu au fost determinate de apologeţi ci au provenit din contemplarea lumii (vezi, în special (Tatian *op. cit*., ch. 4 şi Teofil *op.cit*., I 5, 6) şi din natura morală a omului. Pe măsura în care, în viziunea apologeţilor, natura morală a omului aparţine de sfera creaturilor, cosmosul este punctul de plecare pentru speculaţiile lor. Din toate punctele de vedere, cosmosul este dominat de raţiune şi de ordine. (77) Cosmosul poartă amprenta Logos-ului divin în două sensuri: pe de o parte, cosmosul apare drept copia unei lumi superioare şi eterne: dacă bei mainăm îndepărtarea materiei trecătoare şi perisabilă, acest cosmos devine un superb complex de forţe spirituale. Pe de altă parte, cosmosul se prezintă drept un

produs finit al voinţei raţionale. Materia de la baza cosmosului nu este rea ci este numai o materie perisabilă creată de Dumnezeu. (78) În constituţia sa, din toate punctele de vedere, lumea este o structură demnă de Dumnezeu. (79) După apologeţi, nu Dumnezeu ci forţa personificată a raţiunii a creat lumea în mod direct. Apologeţii au perceput această forţă în cosmos şi a reprezentat sursa imediată a universului. Motivul şi interesul pentru această dogmă ar fi determinat eronat prin invocarea că apologeţii au introdus intenţionat Logos-ul pentru a separa între Dumnezeu şi materie, fapt considerat de apologeţi drept negativ. Această idee a lui Philon nu ar fi putut fi adoptată de apologeţi ca rezultat al unei reflecţiuni conştiente fiindcă această idee nu se conformă cu concepţia lor despre materie. Această idee nu este compatibilă cu ideea lor despre Dumnezeu şi cu credinţa lor în Providenţă, ferm susţinută peste tot. Chiar mai puţin poate fi dovedit că toţi apologeţii au fost impulsionaţi spre această dogmă de viziunea lor despre Isus Hristos: cu excepţia lui Tertullian şi Iustin, apologeţii nu au arătat un interes specific cu privire la incarnarea Logos-ului în Isus. Mai curând, adoptarea dogmei despre Logos trebuie să fie explicată astfel: 1) Ideea despre Dumnezeu, dedusă din cosmos prin abstracţie, a implicat într-adevăr, la fel ca ideea filozofiei idealiste, elementul de unitate şi spiritualitate, care a implicat o anumită personalitate. Dar, plenitudinea tuturor forţelor spirituale şi esenţa a tot ceea ce este etern, erau caracteristici esenţiale ale concepţiei. Cu toată transcendenţa inseparabilă de la noţiunea lui Dumnezeu, această idee era totuşi desemnată să dea o explicaţie despre lume. (80) Prin urmare, apologeţii au solicitat o formulă capabilă să exprime natura transcendentală şi inalienabilă a lui Dumnezeu precum şi deplinătatea forţelor sale creatoare şi spirituale. Ultimele atribute trebuiau să fie concepute în ansamblu fiindcă legea cosmosului făcea impresia unei legi armonioase. De aici a pornit ideea despre Logos care, în mod necesar, a fost distinsă de Dumnezeu drept o existenţă separată, din momentul în care percepţia forţelor rezidente în Dumnezeu era prezentată drept început. *Logos-ul este ipostaza puterii operative a raţiunii care păstrează în acelaşi timp unitatea, coeziunea şi inalienabilitatea lui Dumnezeu, cu toate că sunt exercitate forţele aflate în rezidenţă sa şi care fac posibilă această exercitare*. 2) Cu toate că apologeţii credeau în originea divină a revelaţiei acordată profeţilor şi care se afla la baza întregii cunoaşteri a adevărului, ei nu au putut fi determinaţi de această idee pentru a-l reprezenta pe Dumnezeu în sine drept un factor direct. Această revelaţie presupune un vorbitor şi un cuvânt care poate fi rostit dar ar fi o idee imposibilă de a face să grăiască esenţa deplină şi cauza primară a tuturor lucrurilor. Divinitatea nu poate fi o entitate vorbitoare şi vizibilă dar, după mărturia profeţilor, ei au văzut o Entitate Divină. Fiinţa divină care permite să fie cunoscută pe Pământ pe care vizibilă şi audibilă poate fi numai Sfântul Spirit. În viziunea fundamentală a apologeţilor, principiul religiei, adică principiul de cunoaştere al adevărului este şi principiul lumii. Astfel, spiritul divin care împărtăşeşte cunoaşterea corectă a lumii trebuie să fie identic cu raţiunea divină, care a creat lumea propriu zis. Cu alte cuvinte, Logos-ul nu este numai raţiunea creatoare a lui Dumnezeu ci şi spiritul de revelaţie. Acest lucru explică motivul şi scopul dogmei despre Logos (Spirit). În acest context, noi nu trebuie să arătăm în mod special nimic mai mult decât acurateţea şi certitudinea din modul de exprimare al apologeţilor, caracteristic în acest context. Înlănţuirea gândirii în sinea sa aparţine filozofiei elene. Dar, în acest caz, această încredere este caracteristica esenţială fiindcă, de fapt, credinţa fermă că principiul lumii este şi revelaţia reprezintă o importantă idee creştină timpurie, cu toate că deţine forma reflecţiei filozofice. Pentru majoritatea apologeţilor, conţinutul teoretic al credinţei creştine este complect epuizat în această propoziţie. Ei nu au solicitat o Cristologie specifică fiindcă, în orice revelaţie a lui Dumnezeu prin Spiritul Său, ei au recunoscut deja o dovadă absolută a existenţei divine şi, în consecinţă, ei o considerau creştinism *in nuce*. (81) Faptul că apologeţii au făcut o diferenţă între Spiritul profetic al lui Dumnezeu şi Logos, fără să poată folosi în oricare sens această diferenţă, este un exemplu clar al dependenţei lor faţă de formulele credinţei ecleziastice. Într-adevăr, concepţia lor despre Logos i-a silit permanent să identifice Logos-ul cu Spiritul, aşa cum adeseori ei definesc creştinismul drept credinţa în Dumnezeu cel adevărat şi în Fiul său, fără să menţioneze Spiritul. (82) Mai mult de atât, dependenţa lor faţă de tradiţia creştină se arată în faptul că cei mai mulţi dintre ei au desemnat Logos-ul drept Fiul lui Dumnezeu. (83)

În esenţă, doctrina apologeţilor despre Logos este unanimă. Dat fiind că Dumnezeu nu poate fi conceput fără raţiune ci Dumnezeu este conceput drept totalitatea întregii raţiuni (84), Dumnezeu deţine întotdeauna Logos-ul în sinea sa. Acest Logos este cunoaşterea divină în sinea sa precum şi puterea (ideea

şi energia) de la care provine lumea; Logos-ul nu este separat de Dumnezeu ci este un element al esenţei divine. (85) În scopul creaţiei, Dumnezeu a creat Logos-ul din sinea sa printr-un act liber şi simplu al voinţei (*Dumnezeul lui Dumnezeu are înţelepciune din sinea sa*, Dialog. 16). Pentru prima oară, Logos-ul a devenit atunci o ipostază separată de Dumnezeu sau, cu alte cuvinte, a devenit existent pentru prima oară. În virtutea originii sale, Logos-ul posedă următoarele caracteristici specifice (86): 1) Esenţa internă a Logos-ului este identică cu esenţa lui Dumnezeu în sine fiindcă Logos-ul este produsul separaţiei în sine în Dumnezeu, dorit şi realizat de Dumnezeu în sine. Mai mult de atât, Logos-ul nu este tăiat şi separat de Dumnezeu şi nici nu este o modalitate în Dumnezeu. Logos-ul este produsul independent al propriei acţiuni al lui Dumnezeu. Cu toate că este epitoma raţiunii divine, acest rezultat nu a luat Tatălui această caracteristică. Logos-ul este revelaţia lui Dumnezeu şi Dumnezeu care poate fi văzut. Prin urmare, Logos-ul este Dumnezeu şi Domnul, adică posedă natura divină în virtutea esenţei sale. Totuşi, apologeţii cunosc numai un singur fel de natură divină, iar aceasta este natura divină care aparţine Logos-ului. 2) Din momentul în care a fost adus pe lume, Logos-ul este separat de Tată dar personalitatea sa datează din acest moment. *Fuit tempus cum patri filius non fuit* ("A fost un timp când Tatăl nu a avut un fiu."). Pentru prima oară, *cuvântul rostit* este o ipostază separată de Tată iar vorbirea *preluată* nu este o astfel de ipostază. (87) 3) Logos-ul provine de undeva, Tatăl nu provine de nicăieri. De aici reiese că, în relaţia cu Dumnezeu, Logos-ul este o creatură. Logos-ul este adus pe lume, este Dumnezeul creat, Dumnezeul care are un început. Astfel, Logos-ul este inferior faţă de Dumnezeu, se află pe locul secund, este secundul lui Dumnezeu, fiind curierul şi servitorul lui Dumnezeu. Subordonarea Logos-ului nu este bazată pe conţinutul esenţei sale ci pe originea sa. Totuşi, în relaţia cu creaturile, Logos-ul este *principiul*, adică nu numai începutul ci şi principiul vitalităţii şi forma a tot ceea ce trebuie să devină existent. Fiind o aducere pe lume, Logos-ul este diferit faţă de toate creaturile fiindcă numai el este Fiul lui Dumnezeu (88), dar, fiindca era un început, el este la acelaşi nivel cu fiinţele create. De aici provine expresia paradoxală *Prima creaţie adusă pe lume de Tată*, care este ceea mai corectă descriere. 4) În virtutea originii sale finite, este posibil şi potrivit ca Logos-ul să pătrundă în finit, să acţioneze, să grăiască şi să se arate. Dat fiind că a apărut pentru a crea lumea, Logos-ul are capacitatea revelaţiei directe şi personale, care nu aparţine lui Dumnezeu cel infinit. Întreaga sa esenţă constă în însăşi faptul că Logos-ul este gândul, cuvântul şi fapta. Dincolo de acest înlocuitor şi vicerege se află Tatăl, în obscuritatea incomprehensibilului şi în lumina incomprehensibilă a perfecţiunii, Dumnezeul cel ascuns şi imutabil. (89)

Prin promulgarea afirmaţiei că Logos-ul provine de la Dumnezeu a început să se realizeze ideea despre lume. Drept cosmos imaginar, lumea face parte din Logos. Dar, lumea este materială şi variată iar Logos-ul este spiritual şi unic. Prin urmare, Logos-ul în sine nu este lumea ci creatorul şi, într-o anumită modalitate, este arhetipul. Iustin şi Tatian au utilizat expresia "părinte" (sau "creator" - NT) pentru crearea lumii dar în legături care nu permit să fie acordată vreo importanţă acestei utilizări. După cum presupun majoritatea apologeţilor, lumea a fost creată din vid, după ce un grup de spirite a fost creat împreună cu cerul, fiind o lume superioară şi glorioasă. În crearea lumii, scopul a fost şi este crearea oamenilor, adică a unor fiinţe posedate de suflet şi trup, înzestrate cu raţiune şi libertate iar astfel fiind creaturi după imaginea lui Dumnezeu, fiinţe destinate să împărtăşească binecuvântarea divină şi perfecţiunea lui Dumnezeu. Totul este creat pentru om iar creaţia în sinea sa este o dovadă a bunătăţii lui Dumenzeu. Ca fiinţe cu suflet şi trup, oamenii nu sunt muritori sau nemuritori ci sunt capabili de mortalitate precum şi de imortalitate. (90) Condiţia prin care oamenii pot ajunge la imortalitate ne introduce în etică. În principiu, următoarele doctrine par să reconcilieze dualismul din cosmologie: Dumnezeu este stăpânul absolut al materiei; răul nu poate fi o calitate a materiei, a apărut în decursul timpului şi a fost o decizie liberă a spiritelor sau a îngerilor; lumea va avea un sfârşit dar Dumnezeu poate readuce în existenţă materia distrusă, aşa cum în trecut a creat materia din vid. În acest context, avem o ocazie mai puţin potrivită de a intra în detalii care sunt cunoscute din sistemele filozofice ale epocii, mai ales din sistemul lui Philon şi sunt foarte diferite. Totuşi, toţi apologeţii sunt impregnaţi cu ideea că această cunoaştere a lui Dumnezeu şi a lumii, geneza Logos-ului şi a cosmosului, nu sunt cel mai esenţial element în creştinism ca atare. (91) În secolul al II-lea, această concepţie nu era specifică apologeţilor; majoritatea creştinilor, dacă reflectau, considerau explicaţia monoteistă a lumii drept elementul principal al religiei creştine. Viziunea teoretică despre lume drept o entitate armonioasă, despre ordinea lumii regularitatea şi frumuseţea lumii,

certitudinea că toate acestea au fost create de un Spirit Atotputernic, speranţa certă că cerul şi pământul vor dispare şi vor face loc unei structuri mai glorioase - toate aceste idei erau întotdeauna prezente şi au pus capăt cosmogoniilor şi teogoniilor antice, strălucitoare şi splendid colorate dar vagi şi fantastice.

Sistemul lor clar de moralitate este în armonie cu cosmologia lor, relativ simplă. Prin dăruirea omului raţiunea şi libertatea drept o posesiune inalienabilă, Dumnezeu a destinat omul pentru integritate; prin împlinirea acestei incoruptibilităţi, omul a fost destinat să devină o fiinţă asemănătoare cu Dumnezeu. (92) Totuşi, la darul de nepieire, Dumnezeu a adăugat condiţia ca omul să respecte cunoaşterea lui Dumnezeu şi să păstreze un comportament sfânt care să imite perfecţiunea divină. Această cerinţă este firească şi justă; mai mult de atât, numai omul poate îndeplini această cerinţă fiindcă una din caracteristicile esenţiale ale virtuţii este ca aceasta să fie o acţiune liberă şi independentă. Prin urmare, omul trebuie să decidă ferm despre virtute prin cunoaşterea faptului că el este unicul care ascultă astfel de Tatăl lumii (Dumnezeu) şi poate socoti darul imortalităţii. Concepţia despre conţinutul virtuţii include un element care nu poate fi perceput clar din cosmologie. Realizarea morală înseamnă ca omul să-şi interzică să fie influenţat de senzualitate şi să trăiască numai în conformitate cu puritatea şi perfecţiunea lui Dumnezeu. Deteriorarea morală permite orice afectare provenită fundamentul natural al omului. Fără îndoială, apologeţii cred că virtutea înseamnă renunţul omului la ceea ce solicită sau îi impune constituţia naturală a sufletului sau a trupului său. Unii exprimă această gândire într-un mod mai stăruitor şi direct iar alţii într-un mod mai potolit. De exemplu, Tatian afirmă că noi trebuie să ne despuiem de natura umană din interiorul nostru dar, în realitate, toţi apologeţii au aceeaşi idee. Legea morală a naturii despre care vorbesc apologeţii, pe care o găsesc reprodusă în modul cel mai clar şi splendid în spusele lui Isus (93), cere omului să se înalţe dincolo de natura sa şi să intre într-o uniune corespunzătoare cu oamenii, care este mai elevată faţă de relaţiile naturale. Legea iubirii nu este destinată să domine tot fiindcă dragostea în sine este numai o fază a legii superioare. Legea guvernării a spiritului perfect şi sublim, care este ceea mai elevată existenţă pe pământ, este prea nobilă pentru lume. Elevat deja in această cunoaştere, dincolo de timp şi spaţiu, dincolo de parţial şi finit, chiar şi atunci când se află pe pământ, omul lui Dumnezeu trebuie să se grăbească în faţa lui Dumnezeu. Prin echilibru sufletesc, lipsa de dorinţe, puritate şi bunătate, rezultatele cunoaşterii clare, omul trebuie să arate că el s-a ridicat deja dincolo de tranzitoriu prin privirea imperisabilului şi prin bucuria cunoaşterii, oricât de imperfectă ar putea fi, eventual, această cunoaştere. Ca erou suferind, omul a trecut examenul pe pământ; dacă a murit pentru lume (94), el poate fi sigur că, în viaţa viitoare, Dumnezeu îi va dăruii imortalitatea care include contemplarea directă a lui Dumnezeu împreună cu cunoaşterea perfectă care provine din ea. (95) Pe de altă parte, omul viciat este aruncat pe veci în moartea eternă iar prin această pedeapsă justeţea lui Dumnezeu este manifestată deplin, la fel ca în răsplata vieţii eterne.

În mod cert, virtutea este o chestiune de libertate. La fel de cert este faptul că oricare suflet posedă virtutea numai dacă urmează voinţa lui Dumnezeu, adică cunoaşterile şi judecăţile lui Dumnezeu, după cum trebuie să fie cunoscute şi considerate precum şi dacă împlineşte poruncile lui Dumnezeu. Acest lucru presupune o revelaţie a lui Dumnezeu prin Logos. Revelaţia lui Dumnezeu, deplină în sinea sa şi mediată de Logos, se află în cosmos şi în structura omului, cel creat după imaginea creatorului. (96) Totuşi, experienţa a demonstrat că această revelaţie nu este suficientă pentru a califica oamenii să reţină cunoaşterea clară. Oamenii au capitulat în faţă seducţiei păcătoase a demonilor, care au pus stăpânire pe întreaga lume prin toleranţa lui Dumnezeu şi au profitat de partea simţitoare a omului pentru a-l îndepărta de la contemplarea elementului divin şi pentru a-l duce la ceea ce este pământesc. (97) Rezultatele acestei ispite au apărut în faptul că întreaga omenire a devenit o pradă pentru greşeală şi a fost înlănţuită de senzualitate şi demoni. Din această cauză, toata omenirea a fost osândită la moarte. Acest verdict este o pedeapsă şi, în acelaşi timp, o consecinţă naturală provenită din neştirea lui Dumnezeu. (98) Prin urmare, acest subiect solicită noi eforturi ale Logos-ului de a elibera oamenii din situaţia care, într-adevăr, sub nici o formă nu este o necesitate inevitabilă ci un fapt trist pentru aproape toţi oamenii. În acest moment, numai foarte puţini oameni erau în stare să recunoască unicul Dumnezeu adevărat din orânduirea universului şi din legea morală implantată în ei. De asemenea, ei nu puteau să reziste în faţa demonilor care stăpâneau lumea şi nu puteau să se folosească de propria lor libertate pentru a imita virtuţile lui Dumnezeu. Prin urmare, cel Atotputernic folosea noi mijloace prin intermediul Logos-ului pentru a

rechema oamenii din păcat de pe căile lor păcătoase pentru a răsturna suveranitatea demonilor pe pământ şi pentru a corecta evoluţia perturbată a lumii înainte de venirea sfârşitului. Din vremurile cele mai timpurii, Logos-ul a coborât asupra oamenilor care şi-au păstrat sufletele pure şi le-a dăruit prin inspiraţie cunoaşterea adevărului (făcând referinţă la Dumnezeu, libertate, virtute, demoni, originea politeismului, judecata), pentru ca ei să împărtăşească cu alţii acest adevăr. Aceştia sunt profeţii Săi. Aceste persoane sunt rare la greci (după unii, aceste persoane nu au existat deloc) dar frecvente la barbari, cum ar fi la poporul iudeu. Învăţăţi de Dumnezeu, ei proclamau adevărul despre Dumnezeu şi, conform inducerilor determinate prin Logos, ei au pus revelaţiile în scris. Fiind o inspiraţie, aceste revelaţii în scris sunt o consemnare autentică a întregului adevăr. (99) Chiar şi Dumnezeu a apărut sub forma umană la cei cu virtute şi le-a dat dispoziţii. Prin urmare, acest om este creştin, primeşte şi urmează aceste învăţături profetice care au fost proclamate din nou, de la începutul lumii până în prezent şi sunt rezumate în Vechiul Testament. O astfel de persoană are chiar şi acum capacitatea de a-şi servi sufletul prin stăpânirea demonilor şi poate aştepta cu credinţă darul imortalităţii.

Pentru majoritatea apologeţilor, creştinismul părea să fie epuizat în aceste doctrine; de fapt, ei nici măcar nu considerau necesar să menţioneze apariţia Logos-ului în creştinism. În mod cert, toţi apologeţii recunoşteau că învăţăturile profeţilor conţin deplina revelaţia a adevărului. Ar fi o eroare esenţială de a presupune că apologeţii considerau apariţia şi istoria lui Hristos drept nesemnificativă. Fără îndoială, în expunerile lor, o parte dintre apologeţi se mulţumeau să promoveze cele mai raţionale şi simple elemente. Astfel, ei nu au dat atenţie aproape deloc elementelor istorice. Dar, anumite indicaţii certe arată că ei considerau manifestarea Logos-ului în Hristos drept un moment deosebit. (100) Rostirile profetice de la începuturi solicitau o atestare. În mod asemănător, învăţătura profetică solicită o garanţie, astfel ca umanitatea dezorientată să o accepte şi să nu mai considere greşeala drept adevăr iar adevărul drept greşeală. Ceea mai puternică garanţie imaginabilă se află în împlinirea profeţiei. Dat fiind că nici o fiinţă umană nu poate prezice viitorul, predicţia adevărului, alături de o doctrină, dovedeşte originea sa divină. Dumnezeu, în bunătatea sa excepţională, a inspirat profeţii cu doctrinele adevărului prin intermediul Logos-ului şi. de la începuturi, a pus în graiul profeţilor numeroase predicţii. Aceste predicţii erau amănunţite şi variate; cele mai multe dintre aceste predicţii se refereau la aparenţa mai prelungită a Logos-ului în forma umană, la sfârşitul istoriei şi la o viitoare judecată. Cât timp predicţiile nu erau împlinite, învăţăturile profeţilor nu erau destul de impresionante, fiindcă singura dovadă certă a adevărului se afla în atestarea exterioară. Cu toate acestea, în istoria lui Hristos, majoritatea acestor profeţii erau împlinite în modul cel mai evident. Acest lucru gestionează împlinirea judecăţii şi a reînvierii; de asemenea, acest lucru rezolvă dincolo de orice dubiu adevărul învăţăturilor profetice despre Dumnezeu, libertate, virtute, imortalitate, etc. În schema împlinirii şi a profeţiei, chiar şi elementul iraţional devine raţional. Împlinirea predicţiei nu este o dovadă a originii sale divine decât dacă se referă la ceva extraordinar. Oricine poate prezice evenimentele obişnuite care au loc întotdeauna. Astfel, unele predicţii nu trebuiau să fie iraţionale. În consecinţă, fiecare amănunt din istoria lui Hristos are o semnificaţie nu cu privire la viitor ci cu privire la trecut. Aici totul s-a petrecut pentru "a împlini cuvântul profetului". Dacă profetul a spus aşa, chiar trebuia să se întâmple aşa. Destinul lui Hristos dă mărturie despre învăţăturile străvechi ale profeţilor. Totuşi, totul depinde de această atestare fiindcă ceea ce lipsea nu mai era adevărul deplin ci o dovadă convingătoare că adevărul era o realitate şi nu o fantezie. (101) Profeţia dă mărturie că Hristos este trimisul lui Dumnezeu, Logos-ul apărut în formă umană iar Hristos este Fiul lui Dumnezeu. Dacă viitorul destin al lui Isus este înscris până la cele mai mici detalii în Vechiul Testament şi, în acelaşi timp, Vechiul Testament declară că cel care a fost profeţit este Fiul lui Dumnezeu şi va fi crucificat, atunci este deplin justificată atribuirea onorurilor divine acestui om crucificat, la care se aplică toate caracteristicile atribuite de profeţie. Faza desemnată de Hristos în istoria revelaţiei lui Dumnezeu şi conţinutul elementului permanent etern formează elementul sublim şi ultim fiindcă în acest element a apărut "adevărul alături de dovada sa". Această circumstanţă explică din ce cauză adevărul este cu atât de mult mai impresionant şi convinge mai mulţi oameni ca înainte, mai ales fiindcă Hristos a mai dat şi indicaţii speciale pentru răspândirea adevărului şi este în sinea sa un exemplu inegalabil al vieţii cu virtute, ale cărei principii au devenit acum cunoscute în întreaga lume, prin răspândirea perceptelor sale.

Aceste enunţuri epuizează argumentele din aproape toate apologiile. În aparenţă, apologeţii nu au considerat o reînviere a lui Hristos, în sensul strict al termenului şi nu au presupus esenţa unică din aparenţa Logos-ului la Isus. Hristos a împlinit mântuirea ca *învăţător* divin, adică învăţăturile sale aduc omenirii schimbare, reintroducere, restaurarea şi scopul de la origini. Acest lucru pare să fie suficient pentru stăpânirea demonului. Considerate logic, segmente separate din istoria lui Isus (din confesiunea de botez) nu au o semnificaţie directă cu privire la mântuire. Astfel, învăţăturile creştinilor par să fie împărţite în două grupuri, fără nici o legătură interioară: propoziţiile despre cunoaşterea raţională a lui Dumnezeu şi faptele istorice prezise şi realizate, care dovedesc aceste doctrine şi speranţele credincioase pe care le includ.

Iustin a contribuit la un evident efort de a combina declaraţiile istorice despre Hristos cu doctrinele filozofice şi morale despre mântuire. De asemenea, Iustin a încercat să-l conceapă pe Isus ca mântuiror. (102) Prin urmare, dacă în vremurile care au urmat, elementul dogmatic creştin se află în legătura dintre teologia filosofică cu confesiunea baptismală, adică se află în "teologia ştiinţifică a faptelor", atunci Iustin este, într-o anumită măsură, primul care formulat dogma ecleziastică, cu toate că acest lucru a fost făcut, în mare măsură, în mod tentativ. Iustin a încercat să stabilească diferenţa între aparenţa Logos-ului în vremurile dinaintea creştinismului şi aparenţa Logos-ului la Hristos. Modul de aparenţa nu avea o parte oponentă în trecut. În *Dialogul* său, Iustin a arătata că fără legătură cu *theologoumenon*-ul Logos-ului, el era ferm convins de divinitatea lui Hristos, pe baza predicţiilor şi a impresiei create de personalitatea sa. (103) Pe lângă narativul despre înălţarea lui Hristos, Iustin a mai accentuat alte fragmente din istoria lui Hristos, mai ales moartea pe cruce (împreună cu botezul şi Cina Domnului) şi a încercat să le atribuie o semnificaţie pozitivă. (104) El a adoptat afirmaţia creştină obişnuită, spunând că Sângele lui Hristos purifică credincioşii iar oamenii sunt însănătoşiţi prin rănile sale; el a încercat să atribuie crucii o semnificaţie mistică. Conform afirmaţiilor de mai sus, Iustin a vorbit despre iertarea păcatelor prin Hristos şi a făcut confesiunea că oamenii sunt schimbaţi prin noua naştere de la botez, de la copii nevoiaşi şi ignoranţi la copii cu menire, înţelegere şi iertare a păcatelor. (105) Von Engelhardt a menţionat, pe bună dreptate că acestea sunt numai cuvinte care nu corespund cu nimic în sistemul general de gândire. Iustin a rămas convins că percepţia adevăratului Dumnezeu, a voinţei sale şi a promisiunii sale sau certitudinea că Dumnezeu îl va ierta întotdeauna pe cel pocăit şi va dăruii viaţa eternă celui cu virtute sunt elemente şi idei suficiente pentru a converti omul, care este propriul său stăpân. Datorită convingerii fundamentale exprimată în formulele *filozofia perfectă*, *dascălul divin*, *noua lege*, *libertate*, *pocăinţa*, *viaţa fără păcat*, *speranţa certă*, *răsplata*, i*mortalitatea*, *ideile despre iertarea păcatelor*, *expierea*, *reconcilierea*, *noua naştere*, credinţa (în sensul paulin) trebuie să rămână în cuvinte (106) sau să fie relegată în sfera magiei şi a misterului. (107) Totuşi, noi nu trebuie să omitem intenţia. Iustin a încercat să considere revelaţia divină în afirmaţiile profeţilor şi, în mod special, în persoana lui Hristos; el a încercat să-l conceapă pe Hristos ca învăţătorul divin şi ca "Domn şi Mântuitor". Iustin a reuşit în două chestiuni din acest subiect. Prin reînvierea şi înălţarea lui Isus, Iustin a dovedit că Hristos, învăţătorul divin, este viitorul judecător şi distribuitor al răsplatelor. Hristos în sine poate acorda ceea ce a promis: viaţa dincolo de moarte fără suferinţe şi păcate, iar aceasta este prima chestiune. A doua chestiune puternic accentuată de Iustin a fost continuarea domniei lui Isus din ceruri şi arată suveranitatea sa vizibilă asupra lumii prin faptul că acordă propriului său popor puterea de a izgoni şi de a înfrânge demoniui în numele său şi prin intermediul numelui său. Chiar şi în prezent, demonii sunt izgoniţi de cei care au credinţă în Hristos. (108) Astfel, mântuirea nu este numai în viitor; mântuirea se petrece în prezent iar revelaţia Logos-ului la Isus Hristos nu este intenţionată numai să dovedească doctrinele religiei raţionale ci să dezvăluie o adevărată mântuire, adică un nou început, pe măsura în care puterea demonilor pe pământ este îndepărtată prin Hristos şi puterea sa. Isus Hristos, învăţătorul întregului adevăr şi al noii legi, cel care este raţionalul, cel mai antic şi divin, singura fiinţă care a înţeles cum să cheme spre o uniune în viaţa sfântă oamenii din diverse popoare şi din toate fazele culturale, cel care inspiră şi pentru care discipolii merg la moarte, cel puternic în numele căruia demonii sunt alungaţi, cel mai elevat, care într-o bună zi va răsplăti şi va pedepsi ca judecător. Această entitate trebuie să fie identică cu Fiul lui Dumnezeu, care este raţiunea divină şi puterea divină. În această credinţă, care este alături de confesiunea unicului Dumnezeu, Iustin descoperă conţinutul caracteristic creştinismului. Mai târziu, cu excepţia lui Melito, apologeţii au

reprodus acest conţinut într-o formă mult mai imperfectă şi cu un conţinut mai slab. Cu toate acestea, este foarte probabil ca Iustin să nu fi formulat cu precizie propoziţia conform căreia rezultatul deosebit al mântuirii, adică imortalitatea, era implicat în incarnarea Logos-ului, pe măsura în care acest act a cauzat o adevărată transformare secretă a esenţei pieritoare a omului. Într-adevăr, la Iustin şi la alţi apologeţi, "mântuirea" constă, în esenţă, în distribuirea în lume a vieţii eterne, creată mortală şi care, din cauza păcatului, a căzut pradă destinului firesc al "morţii". Hristos este considerat dăruitor al integrităţii care astfel duce creaţia la scopul său. De regulă, Iustin nu depăşeşte acest gând. Totuşi, noi descoperim în mod cert aluzii orientate spre noţiunea unei mântuiri fizice şi magice împlinită odată cu incarnarea. Există îndoieli cu privire la originalitatea fragmentului menţionat. Cum poate fi imortalitatea împărtăşită cu natura mortală este o chestiune care a fost tratată cu puţină atenţie de Iustin şi apologeţi. Această chestiune este rezultatul necesar al cunoaşterii şi al virtuţii. Marele lor scop este să asigure credinţa în imortalitate. Religia şi moralitatea depind de credinţa în imortalitate sau reînvierea morţilor. Religia creştină drept credinţa în Fiul incarnat al lui Dumnezeu Creatorul duce la certitudinea care a creat ideea că cel care a creat tot va răsplăti pietatea şi dreptatea cu dăruirea vieţii eterne şi imortale. Acesta este un avantaj esenţial pe care îl are religia creştină faţă de restul religiilor. Virtutea păgânilor nu era perfectă, în ciuda tuturor cunoştiinţelor lor despre bine şi rău fiindcă le lipsea o anumită cunoaştere conform căreia Creatorul îl face imortal pe cel drept şi îl va condamna pe cel nedrept la tormentul etern. Prin apologeţi, doctrinele filozofice despre Dumnezeu, virtute şi imortalitate au devenit conţinutul cert al unei religii răspândită în toată lumea. Această religie este creştină fiindcă Hristos este garanţia certitudinii sale. Apologeţii au făcut creştinismul o religie deistă pentru toată lumea, fără să abandoneze vechiul termen al creştinilor "învăţătură şi cunoaştere". Astfel, apologeţii au desemnat scopul "dogmatic" şi, ca să spunem aşa, au scris prolegomena oricărui viitor sistem teologic din cadrul Bisericii. (Vezi: Von Engelhardt, *op.cit*., pp. 447 - 490). Cu toate acestea, în paralel, ei au aderat la escatologia creştină primară (vezi: Iustin, Melito şi apologeţii în general, cu privire la reînvierea carnală) iar astfel au pus în contradicţie legătura lor cu creştinismul timpuriu.

4. Interpretare şi critică (mai ales a doctrinelor lui Iustin)

Toţi apologeţii au pornit de la axioma fundamentală că pe pământ poate exista una şi aceeaşi relaţie între Dumnezeu şi omul liber, condiţionată prin creaţie. În mod fundamental, această idee presupune inalienabilitatea lui Dumnezeu şi neutralizează orice consideraţie cvasi - istorică şi mitologică. Conform acestei idei, graţia nu poate fi numai stimularea forţelor raţiunii care există în om; revelaţia este supranaturală numai cu privire la forma sa. Numai mântuirea ne face capabili să ne mântuim singuri, la fel cum această posibilitate a fost acordată în decursul creaţiei. Păcatul a provenit din ispită. Pe de o parte, păcatul apare drept o greşeală care a trebuit să se formeze cât timp omul avea numai "germenii Logos-ului". Pe de altă parte, păcatul apare ca stăpânirea senzualităţii, care era aproape inevitabilă fiindcă materia pământească acoperă sufletul iar demoni puternici stăpânesc lumea. Ideea mitologică despre dominaţia invadatoare a demonilor este, într-adevăr, numai o întrerupere a schemei raţionaliste. Pe măsura în care creştinismul este ceva diferit de moralitate, creştinismul este antiteza slujirii şi a suveranităţii demonilor. De aici provine ideea că decursul lumii şi al umanităţii solicită ajutor într-o anumită măsură, în legătură cu fundamentul redus al gândirii despre revelaţie şi mântuire. În aceeaşi perioadă, mulţi filozofi au exprimat mai puternic şi mai decisiv necesitatea revelaţiei şi a mântuirii. Aceşti filozofi păgâni doreau o revelaţie care să le aducă nu numai o dovadă a vechiului adevăr; ei doreau mult o forţă, o adevărată mărturie, o zeitate elevată (*praesus numen*). Dorinţa gnosticilor şi a lui Marcion erau chiar mai puternice (cf. ideea despre revelaţie la Marcion şi la apologeţi). Este într-adevă probabil ca gândirea despre mântuire să fi găsit o expresie mai puternică şi la ei dacă scopul dovezii, care are fi putut să fie eliminat prin intermediul filozofiei stoice, nu ar fi solicitat raţionalism religios. Dar, prin admiterea acestei opinii, determinarea bunului sublim în sinea sa implica raţionalism şi moralism. Imortalitatea este

bunul suprem care duce la imortalitate dacă este cunoaşterea perfectă, concepută în esenţă raţională,. Noi putem descoperi numai urmele ideii inverse, conform căreia schimbarea în condiţia imortală este *prius* (anterioară) iar cunoaşterea este *posterius* (posterioară). Dar, atunci când această concepţie este predominantă, intelectualismul moralist este invadat. În acest moment, noi putem semnala binecuvântarea specifică şi supranaturală, creată de revelaţie şi mântuire. Conform evoluţiei generale a filozofiei religioase, de la moralism la misticism (în decursul tranziţiei de la sec. al II-lea la sec. al III-lea), poate fi observată o dislocare în această direcţie în istoria apologeticii elene. În Apus, acest fenomen era diferit. Această dislocare nu a fost niciodată semnificativă şi, din această cauză, traseul său nu poate fi stabilit clar. Ulterior, în circumstanţele schimbate, ştiinţa apologetică a aderat din toate punctele de vedere la vechea sa metodă, care era ceea mai potrivită (monoteism, moralitate, dovada din profeţie). O astfel de circumstanţă reiese evident din desconsiderarea totală a canonului Scripturii din Noul Testament precum şi din alte considerente.

Dumnezeu a implantat în oameni virtutea şi moralitatea. Cu unele excepţii triviale, aceşti oameni pot reuşi să facă binele numai prin elementul profetic, adică prin elementul divin, revelaţii şi exortări. Unii apologeţi, care urmau tradiţia creştină timpurie, desemnează uneori transformarea păcătosului în omul cu virtute ca o faptă a lui Dumnezeu, vorbind despre reînnoire şi regenerare. Ca realitate, acest fapt este identic cu pocăinţa care, drept revenire de la păcat şi întoarcerea la Dumnezeu, este o chestiune de voinţă liberă. La Iustin şi Tatian, ideea despre regeneraţie este împlinită prin chemarea divină la pocăinţă. De asemenea, conceptul de iertare a păcatelor este determinat conform acestei idei. Singurele păcate care pot fi iertate, adică neluate în consideraţie, sunt cele comise într-o situaţie de greşeală şi sclavie faţă de demoni şi erau cu totul inevitabile. Aceste păcate sunt şterse la botez, "scăldarea de regenerare", pe măsură ce botezul este consacrarea voluntară împlinită de o persoană. Curăţenia efectuată este fapta lui Dumnezeu dacă Dumnezeu a instituit botezul dar faptul este executat de persoana care înlătură păcatele prin schimbarea stării de spirit. Numele lui Dumnezeu se află deasupra celui care regretă nelegiuirile sale pentru a primi libertatea, cunoaşterea şi iertarea păcatelor sale dinainte dar acest lucru creează o schimbare numai prin indicarea noii cunoaşteri la care a ajuns persoana botezată. Dacă ideea despre graţia specifică a lui Dumnezeu în Hristos apare neutralizată în mod virtual, atunci aderenţa la limbajul cultului (Iustin şi Tatian) şi concepţia lui Iustin despre Cina Domnului arată că apologeţii se străduiau să ajungă dincolo de moralism, adică încercau să împlinească moralismul prin mistere. Astfel, pare corectă invocaţia lui Augustin care credea că vechea credinţă a Bisericii despre eficacitatea graţiei divine nu a fost exprimată suficient în opuscule după cum a fost exprimată în scrieri.

Toate solicitările sunt compilate sub denumirea "Legea nouă". Împlinirea acestor solicitări constituie virtutea şi moralitatea oamenilor. În virtutea conţinutului său valabil pentru eternitate, această lege nouă este, în realitate, legea ceea mai străveche. Această lege este ceea nouă fiindcă Hristos şi profeţii au fost precedaţi de Moise care a inculcat la evrei într-o formă tranzitorie ceea ce era valabil pentru eternitate. De asemenea, această lege este nouă fiindcă în acest moment apare pentru prima oară ca pur spirituală, perfectă şi finală. Porunca de iubire a vecinului face parte din lege dar nu formează esenţa legii. Dragostea faţă de Dumnezeu este chiar mai puţin esenţa legii iar locul său este luat de credinţă, obedienţă şi imitare. Tot conţinutul solicitărilor morale este inclus în porunca de sfinţenie perfectă şi activă, care se realizează prin renunţarea la toate binecuvântările pământeşti şi chiar la viaţă. Tatian a invocat această renunţare într-un mod excepţional de puternic. Nu este necesar să fie dovedit că rămăşiţele iudeo-creştinismului pot fi recunoscute în cadrul acestor idei despre noua lege. În spatele cretinismului nu se află iudeo-creştinismul şi doctrinele apologetice ci filozofia elenă: metafizica platonică, doctrina stoicilor despre Logos, etica platonică şi stoică, apologeţii alexandrini - iudei, maximele lui Isus şi discursul religios al Bisericilor creştine. Iustin se diferă de Philon prin convingerea certă despre puterea vie a lui Dumnezeu, Creatorul şi Domnul lumii şi credinţă stabilă că toate idealurile provenite de la persoana lui Hristos sunt reale. Cu toate acestea, noi nu trebuie să-i blamăm pe apologeţi fiindcă, pentru ei, aproape tot ce era istoric era, în esenţă, numai o garanţie a gândurilor şi a speranţelor. Garanţia nu este mai importantă decât conţinutul. Prin puterea gândirii poate fi conceput adevărul sublim dar astfel nu poate fi creată certitudinea că adevărul este real. Nici o religie pozitivă nu poate face mai mult pentru adepţii decât a făcut revelaţia prin Hristos şi mai mult decât au făcut profeţii pentru apologeţi.

Creştinismul a dovedit adepţilor săi adevărul teologiei naturale, care era filozofia idealistă a perioadei. Astfel, Biserica apare drept marea societate care asigură ideile lui Platon şi Zenon. Cu toate acestea, noi trebuie să reţinem că, în acelaşi timp, ideea lor despre un spirit divin activ pe Pământ era mult mai viabilă şi valabilă în comparaţie cu filozofii eleni.

Prin intelectualism şi teoriile exclusive, apologeţii au întemeiat creştinismul filozofic şi dogmatic. Loofs afirmă că apologeţii au pus fundamentul transformării creştinismului într-o doctrină relevată. Aproximativ în mijlocul secolului al II-lea, confesiunea prescurtată a Domnului Isus Hristos era considerată o formulă şi *tessera hospitalitas signum et vinculum* ("un act de ospitalitate semnat şi obligatoriu"). Chiar şi în cercurile laice şi needucate, confesiunea era percepută ca o "doctrină" în contradicţie cu erezia. Această transformare a fost probabil accelerată de persoane care o considerau, în mod esenţial, "doctrina divină". Prin intermediul acestor persoane, credinţa era că trăsăturile specifice creştinismului au fost supuse acestei concepţii sau au fost neutralizate. Şcolile filozofice erau unite prin "legile" lor, prin veneraţia comună a unui fondator iar dogmele formau legătură adevărată între prieteni. În mod asemănător, în viziunea apologeţilor, Biserica creştină apărea drept o coaliţie universală stabilită de Creatorul divin pe baza dogmelor despre adevărul perfect cunoscut, o uniune de oameni care posedă legi definite adică legi naturale eterne pentru tot ceea ce este moral şi unesc în comun veneraţia Domnului Divin. Cu toate acestea, noi descoperim în dogmele apologeţilor numai urmele fuziunii dintre elementele filozofice şi elementele istorice şi, în principiu, ambele curente existau separat unul faţă de altul. Numai după multă vreme acest intelectualism a obţinut victoria, fiind reprezentat de cler. În acest context, noi înţelegem prin termenul "intelectualism" plasarea concepţiei ştiinţifice a lumii dincolo de speranţele şi de credinţa religiei creştine şi conectarea acestor două elemente astfel ca această concepţie să apară ca fundamentul acestor porunci şi speranţe. Astfel a fost creată dogmatica din viitor sub forma care mai este încă prevalentă în Biserici şi care presupune concepţia platonică şi stoică a lumii. Această concepţie a fost înlăturată de ştiinţă cu mult timp înainte de tentativa de la începutul Reformei de a elibera credinţa creştină de acest amalgam.

Cap. IV - Note

1.Autorul menţionează o compilaţie care, eventual, se referă la subiectul tratat aici: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlischen Literatur*, (Leipzig: Hinrichs, 1883 - 1941), precum şi scrierile autorilor Otto Rudolf, H.G. Tzschirner şi Ehlers.

2. În esenţă, probabil că lucrările lor, adresate Bisericii creştine, au conţinut o expunere mai inclusivă a creştinismului lor, în comparaţie cu apologeţii. Acest lucru poate fi dovedit prin fragmente din scrierile ezoterice ale lui Iustin, Tatian şi Melito. Dar, atunci când acest fapt este recunoscut, noi nu trebuie să presupunem în mod eronat că interesele şi concepţiile fundamentale ale lui Iustin şi ale celorlalţi erau în realitate altceva decât ceea ce putea fi dedus din apologiile lor.

3. Pe măsura în care religia tradiţională şi cultul diverselor naţiuni erau legate de politeism. Dacă nu era vorba despre aceste chestiuni, nici măcar în aparenţă, atunci tradiţiile naţionale, cele adevărate precum şi cele false erau admise cu drag şi bucurie în *catalogus testimoniorum* al adevărului revelat.

4. Autorul accentuează că aici el nu discută despre o intenţie conştientă a apologeţilor.

5. Încă din vremea lui Iosephus Flavius, filozofii eleni au recunoscut din ce în ce mai mult esenţă filozofică a iudaismului. Vezi: Porphyrius, *On Abstinence from Killing Animals* (transl. Gillian Clark) (London: Bloomsbury, 2000) II, 26, p. 65 *(...iudeii sunt un popor de filozofi*). [Contextul mai precis al expresiei este afirmaţia lui Porfir că evreii discută toată noaptea atunci când sacrifică animale – NT]

6. Despre legătura dintre literatura creştină şi Philon din Alexandria, vezi: Carl Siegfried, *Philo von Alexandria: Als Ausleger der Alten Testaments, an sich selbst und nach seinem geschichtlichen Einfluss betrachtet*, (Norderstadt: Hansebooks, 1875)

7. Autorul susţine că ar exista o anumită concordanţă în afirmaţiile lui Origen şi Celsius în *Origen against Celsus* 1, II in *op. cit*., v. 4, pp. 397 - 398 [NT]

8. Despre Quadratus, vezi Eusebius *op.cit*., IV 3; despre Aristides, vezi: *The Apology of Aristides on Behalf of the Christians* in J. A. Robinson (ed.), *Texts and Studies*, (Cambridge: University Press, 1891), v. 1, p. 35 ff. Eusebius afirmă că *Apologia* a fost înmânată împăratului Hadrian dar textul în limba siriacă este adresat împăratului Antoninus Pius.

9. Cu anumite reserve, această opinie este valabilă şi pentru cei din Alexandria. Vezi *Origen against Celsus* I, 62 in *op. cit*., v. 4, pp. 423 - 424 [NT]

10. Din sursele menţionate de autor în original, am reţinut următoarele: K. L. Semisch, *Justin der Märtyrer. Eine Kirschen - und Dogmatischen Monographie*, (Breslau: Schultz, 1840 - 1842) 2 v, Adolf Stählin, *Justin der Märtyrer und sein neur Beurtheiler*, (Leipzig: Dörffling, 1880), Carl Clemen, *Die religionphilosophische Bedeutung des stoisch-chrislitichen Eudämonismus in Justin Apologie*, (Leipzig: Hinrichs, 1890), B. Aubé, *St. Justin philosophe et martyre*, (Paris: Didot, 1861) [NT]

11. Justin *The First Apology of Justin*, I, 2 in *op. cit*., p. 163

12. Iustin a folosit intens apologia lui Platon în favoarea lui Socrates. Vezi: A.M. Adam (ed.), *Plato: The Apology of Socrates*, (Cambridge: University Press, 1964) [NT]

13. Justin *The First Apology of Justin*, I. 4, I. 7, I. 26 in *op. cit*., pp. 163 - 164, pp. 164 - 165, pp. 171- 172 [NT]

14. *Ibid*. I. 4, pp. 163 - 164

15. *Ibid.* I. 5, p. 164, *Ibid*. I. 14 p. 167: "...El nu era sofist iar cuvântul său era puterea lui Dumnezeu."

16. *Ibid.* I. 14, p. 167

17. Vezi: Justin *The Second Apology of Justin* II. 10 in *op. cit*., pp. 191 - 192. Afirmaţia lui Iustin că Hristos, nu Socrate, este cel care a îndeplinit totul prin puterea lui Dumnezeu şi toată lumea a crezut acest lucru. [NT]

18. Autorul expune tezele lui Iustin, care demonstrează superioritatea doctrinei ca sursă divină transmisă prin Isus în comparaţie cu filozofia umană ateistă sau politeistă. Creştinismul este introducerea spiritului divin în existenţa umană care este superior faţă de raţiunea umană. Hristos este Spiritul divin iar filozoful Socrate este simbolul raţiunii umane inferioare. Vezi: Justin *The Second Apology of Justin* II. 8, 10, 15 in *op. cit*., pp. 191 - 192 [NT]

19. "Fiind impulsionaţi de dorinţa vieţii eterne şi pure, noi căutăm lăcaşul lui Dumnezeu, Tatăl şi Creatorul Universului şi ne grăbim să facem confesiunea credinţei noastre, fiind perfect convinşi că cine

dovedeşte lui Dumnezeu prin fapte că Îl urmează fără păcat poate ajunge la aceste lucruri." (Justin, *The First Apology of Justin*, I. 8, in *op. cit*., p. 165)
20. Iustin a distrus forţa acestui argument în două fragmente (Justin, *The First Apology of Justin*, I. 44, 59, in *op. cit*., pp. 177 -178, pp. 182 - 183). La fel ca iudeii din Alexandria, Iustin a susţinut că întreaga cunoaştere a poeţilor şi a filozofilor este preluată din scrierile Vechiului Testament. Atunci la ce mai foloseşte discuţia despre *germen*? Iustin nu a considerat acest lucru în mod serios . Oare el a dorit numai să se potrivească cu cei cărora el se adresa? Noi nu putem justifica această afirmaţie. Cu toate acestea, probabil că adoptarea acestei viziuni iudaice despre istoria lumii este dovada că rezultatele suveranităţii demonice erau evaluate de Iustin atât de serios încât el nu se mai aştepta la nimic de la discuţia despre *germen* atunci când era abandonată la propriile ei surse/ Din această cauză, Iustin a considerat că adevărul şi revelaţia profetică sunt inseparabile. Totuşi, aceasta nu este viziunea esenţială din lucrarea lui Iustin despre Apologie. Evident, această presupunere a lui Iustin depinde de tradiţie iar adevărata sa opinie era mai liberală.
21. În această notă, autorul menţionează mai multe citate din *Apologii* pentru a expune opiniile lui Iustin despre marea chestiune dogmatică a relaţiei dintre filozofia elenă şi creştinism. [NT] În prima apologie sunt enumerate o parte din doctrinele esenţiale comune ale filozofilor şi creştinilor. (Justin, *The First Apology of Justin*, I. 20 in *op. cit*., pp. 169 -170). Apoi apare următoarea afirmaţie: "Deci, dacă în unele subiecte învăţătura noastră este ca şi ceea a poeţilor şi a filozofilor, cei onoraţi de voi, iar dacă în ale subiecte învăţătura noastră este mai inclusivă şi mai sfântă şi dacă numai noi dovedim ceea ce susţinem, din ce cauză noi suntem pe nedrept mai detestaţi decât alţii?" (*Ibid*., p. 169). Autorul arată că incertitudinea, eroarea şi contradicţiile există la marii filozofi. (Justin I. 44, II. 10,13 in *op cit*., pp. 177, 191 - 192, 192 - 192). Doctrinele creştine sunt sublime faţă de orice altă doctrină umană (Justin II. 15 in *op. cit*., p. 193). "Deci, doctrinele noastre par să fie superioare faţă de oricare alte doctrine umane fiindcă Hristos, care a apărut spre binele nostru, a devenit întreaga fiinţă raţională, ca trup, raţiune şi suflet." (Justin, II. 10, in *op. cit*., p. 191). Principiile lui Platon nu sunt străine pentru învăţătura lui Hristos, dar nu sunt similare întotdeauna iar acest lucru este valabil şi pentru stoici. (Justin, II. 10, in *op. cit*., p. 193). "Noi trebuie să mergem mai departe de învăţătura lui Platon." (Justin, II. 12, in *op. cit*., p. 192). "Nimeni nu a crezut în Socrate ca să moară pentru doctrina lui. Oamenii au crezut în Hristos ....În Hristos au crezut nu numai filozofi şi oameni educaţi ci şi persoane cu totul fără educaţie care nu consideră gloria, spaima şi moartea fiindcă Hristos este puterea Tatălui inefabil." (Justin, II. 10, in *op. cit*., pp. 191 - 192).
22. În evaluarea lui Iustin a filozofilor eleni, încă două chestiuni mai trebuie să fie luate în consideraţie. În primul rând Iustin face o diferenţă foarte accentuată între filozofii adevăraţi şi filozofii nominali (*filozofii cu numele*).Printre filozofii nominali, Iustin îi include în special pe adepţii lui Epicur, se referă la ei (Justin, I. 4, 7, 26 in *op. cit*., pp. 163 - 164, pp. 164 - 165, pp. 171 - 172) şi îi denumeşte ateişti (Justin I. 14 in *op. cit*., p. 167). Epicur şi Sardanapalus sunt clasaţi împreună (Justin, II. 7, in *op. cit*., pp. 190 - 191). Epicur este inclus printre poeţii imorali (Justin, II. 12, in *op. cit*., p. 192). În cele din urmă, Epicur este inclus în ceea mai proastă societate (Justin, II. 15, in *op. cit*., p. 193). De asemenea, şi cinicii par să fie în afara cercului filozofilor adevăraţi (Justin, II. 3, in *op. cit*., p. 189), această categorie fiind formată din Socrate, Platon, adepţii lui Platon şi stoicii, alături de Heraclit şi alţii. Unii dintre ei au înţeles mai corect un conglomerat de doctrine. Stoicii excelau în etică (Justin, II. 7, in *op. cit*., pp. 190 - 191). Platon a fost cel care a descris mai corect divinitatea şi lumea. Trebuie să fie menţionat că, în principiu, Iustin îi concepea pe filozofii greci drept o entitate. Astfel, Iustin a considerat că deviaţiile lor reciproce dovedesc faptul că doctrinele lor erau diferite. Dacă toţi filozofii sunt incluşi în ideea colectivă a filozofiei umane, atunci filozofia se caracterizează prin opiniile conflictuale dintre filozofi. Această opinie i-a fost sugerată lui Iustin de faptul că adevărul suprem, care este simultan aliat şi adversar al filozofiei umane, a fost descoperit de el printre membrii unui cerc exclusiv de discipoli credincioşi. Iustin a dovedit o mare capacitate de a alege din Evanghelie fragmente care dovedesc viaţa "filozofică" a creştinilor, după cum o descrie el (Justin, *Apology* I. 14 - 17, in *op. cit*., pp. 167 - 168). Iustin nu poate fi scutit de acuzaţiile de prezentare imprecisă şi exagerat a faptelor (vezi, de exemplu, afirmaţia sa că "există comuniune între toţi cei din comuniune". Aici, împăraţii filozofi trebuiau să gândească despre "prieteni întotdeauna comuni". Iustin şi-a corectat exagerările (Justin I. 67 in *op. cit*., pp. 185 - 186). Merită să fie considerată referinţa

lui Iustin la beneficiile inevaluabile conferite statului de creştinism (Justin I. 12, 17 in *op. cit*., p. 166, p. 168). Apologeţii din perioadele ulterioare au făcut observaţii similare.
23. Dialogul 8 din *Dialogul cu Trypho* (Justin, *Dialogue with Thrypho*, *a Jew* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 1, p. 194) adoptă o atitudine mai pozitivă decât Apologiile, pe total şi în detalii. Dacă luăm în consideraţie că ambele lucrări erau destinate creştinilor şi orientate spre publicul păgân cult, poate putem presupune, eventual, că ambele scrieri erau menite să prezinte un sistem gradual de instrucţiune creştină. Se pare că în perioada care a urmat după Iustin, polemica din era timpurie a Bisericii a aderat la această metodă: formularea scrierilor polemice orientate împotriva grecilor drept o introducere în cunoaşterea creştină şi continuarea acestei instrucţiuni în scrierile orientate împotriva iudeilor.
24. Introducerea din *Dialogul cu Trypho* arată că, pentru Iustin, fundamentul creştinismului este scepticismul poetic.
25. Dialogul 8 din Justin, *Dialogue with Thrypho* in *op. cit*., p. 198: "Astfel şi din această cauză, eu sunt un filozof."
26. *Ibid*.
27. Athenagoras, *A Plea for the Christians* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 2, p. 129.
28. Vezi, în special, ultimul capitol.
29. Athenagoras, *op.cit*., ch. 2, p. 130
30. *Ibid*., ch. 4, pp. 130 - 131
31. *Ibid*., ch. 5 - 7, pp. 131 - 132
32. *Ibid*., ch. 24, p. 144
33. *Ibid*., ch. 7, p. 132
34. *Ibid*., ch. 8, p. 132, *ibid*., ch. 35, p. 147
35. Noţiunile despre Omul Crucificat, incarnarea Logos-ului ş.a. lipsesc aici. Nu există nici o afirmaţie despre Hristos.
36. *Ibid*., ch. 7, p. 132
37. *Ibid*., ch. 11, p. 134
38. *Ibid*., ch. 18, p. 137, ch. 23 - 27, pp. 140 - 143
39. Sursele menţionate aici de autor sunt incerte. Vezi: Eusebius, *op. cit*., V 17.5 p. 234, nota 12 [NT]
40. Tatian, *Address to the Greeks* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 2, p. 65 [NT]
41. *Ibid*., ch. 4 p. 66, ch. 24 - 25 pp. 75 - 76, ch. 27. pp. 76 - 77
42. Tatian a accentuat mai puternic decât Iustin dezacordul dintre filozofi; Tatian a insistat mai puternic decât apologetul Iustin asupra necesităţii de a considera în viaţă rezultatele practice ale filozofiei drept un criteriu. Vezi: *ibid*., ch. 2 - 3 pp. 65 - 66, ch. 19 p. 73, ch. 25 pp. 75 - 76. Cu toate acestea, Socrates mai merită graţia lui: *ibid*. p. 66. Cu privire la alţi filozofi, Tatian asculta de bârfe prosteşti şi calomnii.
43. *Ibid*., ch. 13 pp. 70 - 71, ch. 15 pp. 71 - 72, ch. 20 pp. 73 - 74. Tatian a crezut în această afirmaţie fiindcă împărtăşeşte un tablou atât de inteligibil al genezei. (*Ibid*., ch. 29, pp. 144 - 145).
44. *Ibid*., ch. 12, p. 70. Tatian s-a străduit foarte puţin pentru a face demonstraţii. Nici un alt apologist nu a făcut afirmaţii atât de cutezătoare despre cele două specii ale spiritului: sufletul uman şi imaginea divină.
45. *Ibid*., ch. 12 p. 70, ch. 20 pp. 73 - 74, ch. 25 pp. 75- 76, ch. 29 - 30 p. 77, ch. 13 pp. 70 - 71, ch. 36 p. 80, ch. 40 p. 81. Fragmentul din capitolele 12 - 15 pp. 70 - 72, este foarte important. (Cf. ch. 7 pp. 67 - 68) fiindcă arată că Tatian a negat imortalitatea naturală a sufletului, a declarat că sufletul (spiritul material) este inerent în orice materie. Conform afirmaţiilor de mai sus, Tatian a considerat diferenţa dintre oameni şi animale cu privire la inalienabila lor constituţie naturală numai drept o chestiune de grad. Conform acestei afirmaţii, demnitatea apologetică a omului nu constă în înzestrările sale ci în uniunea sufletului uman cu Spiritul divin, fiinţa umană fiind destinată acestui scop. Dar, după părerea lui Tatian, omul a pierdut această alianţă prin căderea sa în stăpânirea demonilor. Spiritul divin a părăsit omul iar astfel omul a decăzut la nivelul animalelor. Prin urmare, scopul omului este să unească Spiritul divin cu

ființa sa iar astfel să recâștige principiul religios pe care se bazează orice înțelepciune și cunoaștere. Această antropologie este în contradicție cu antropologia stoicilor și este legată de teoria gnostică. De aici urmează că, pentru a ajunge la destinația sa, omul trebuie să se eleveze dincolo de înzestrarea sa naturală (vezi: ch. 15 pp. 71 - 72). Dar, la Tatian, această concepție este încărcată de o inconsistență radicală. Tatian presupune că Spiritul se reunește cu fiecare om care se folosește în mod corect de libertatea sa. În ultimă instanță, este numai o afirmație că omul natural este diferit fața de animal numai prin vorbire. Omul este diferit față de animal și prin libertate. Mai mult de atât, este numai în aparență că binecuvântarea sălășluitoare în spirit este un *donum superadditum et supernaturale*. Dacă adevărata folosire a libertații duce în mod infailibil la revenirea Spiritului, este evident că decizia și, prin urmare, realizarea destinului uman depind de libertatea umană. În orice caz, aceasta este afirmația susținută de toți apologeții. Se pare că spre sfârșitul zilelor sale, Tatian a observat inconsitența în care a fost implicat și necesitatea de a rezolva problema în sensul gnostic, adică în sensul religios. Desigur, în viziunea sa, filozofia obișnuită este inutilă și pernicioasă: filozofii fac lege din propriile lor opinii (vezi: ch. 27 pp. 76 - 77). Despre creștini, următoarea afirmație este corectă: "Noi am renunțat la ceea este popular și pământenesc; noi ascultăm poruncile lui Dumnezeu și, urmând legea Tatălui imortalității, noi respingem tot ceea ce provine de la opinia umană." (vezi: ch. 32, p. 78).
46. Vezi, în special, ch. 32 p. 78 în care autorul susține că doctrina creștinilor este opusă disensiunilor și este potrivită pentru toată lumea.
47. Vezi, de exemplu, ch. 29 p. 77: "Sufletul meu a fost învățat de Dumnezeu iar eu înțeleg că scrierile dinainte duc la condamnare dar scrierile din prezent pun capăt sclaviei de pe lume și ne salvează de multitudinea guvernatorilor și ne redă ceea ce am primit înainte dar nu am păstrat din cauza păcatului."
48. Tatian a exprimat mai intens ca Iustin opinia că demonii au condus greșit oamenii și guvernarea lumii iar revelația prin profeți este în contradicție cu stăpânirea demonică (ch. 7 p. 67) iar demonii au fost cei care au stabilit regulile morții (ch. 15 pp. 71 - 72).
49. În cele din urmă, Tatian nu poate distinge între revelația prin profeți și revelația lui Hristos. Vezi descrierea conversiunii sale unde numai scrierile din Vechiul Testament sunt menționate (ch. 29 p. 77).
50. La Tatian, cunoașterea și viața par să fie cât se poate de legate. De exemplu: "În sinea sa, sufletul nu este imortal ci mortal dar este posibil să nu moară. Dacă nu cunoaște adevărul, sufletul moare și este împrăștiat odată cu trupul dar reînvie odată cu trupul, la sfârșitul lumii...Dacă sufletul dobândește cunoașterea lui Dumnezeu, sufletul nu moare, cu toate că este împrăștiat pentru un timp." (ch. 13. pp. 70 - 71).
51. În legătură cu barbarii, vezi ch. 1 p. 65, ch. 35 pp. 79 - 80, ch. 12 p. 70, ch. 29 p. 77, ch. 42 pp. 81 - 82, ch. 30 - 32 pp. 77 - 78. După Tatian, grecii și barbarii sunt contradicțiile decisive din istorie.
52. Vezi dovada din istorie: ch. 31 pp. 77 - 78.
53. Ch. 30 p. 77: "Cel care primește toată această comoară a obținut stăpânirea celei mai prețioase bogății.".
54. Ch. 40 p. 81 [NT]
55. Confesiunea lui Tatian este foarte importantă aici. Vezi: ch 29 p. 77: "Atunci când mă gândeam la ceea ce este bun, au ajuns la mine câteva scrieri ale barbarilor, prea veche pentru a fi comparate cu greșelile lor. Prin expresiile lor evidente și naturale, prin prezentarea credibilă a creației lumii, prin predicția viitorului, excelența percepțiilor lor și prin unificarea unică a tuturor speciilor, sufletul meu a fost îndrumat de Dumnezeu iar eu am înțeles că doctrinele elene duc la pierzanie. Doctrinele creștine anulează sclavia la care suntem supuși pe această lume, ne mântuiesc de mulți stăpânitori și tirani, ne acordă binecuvântările pe care încă nu le-am primit precum și binecuvântările pe care le-am primit dar nu le-am putut reține din cauza păcatului." În capitolele 32 - 33 pp. 78-79, Tatian accentuează intens faptul că filozofia creștină este accesibilă chiar și pentru cei cu totul necultivați.
56. Autorul anonim al scrierii *Oratorie către greci* (vezi: Ch. Th. Cruttwell, *A Literary History of Early Christianity*, (London: Griffin, 1893) v. 2, p. 322 [NT]) a emis aceleași opinii ca Tatian: creștinismul este o incomparabilă înțelepciune cerească iar învățătorul este chiar Logos-ul. Prin cunoașterea creștină, sufletul revine la creator.

57. *Theophilus to Autolycus* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 2, p. 94 [NT]
58. *Ibid*., II. 3 p. 95 [NT]
59. Nici Platon, primul dintre cei mai respectabili filozofi, nu este mai bun ca Epicur sau stoicii. (III. 6 p. 112). Viziunile sale sunt mai corecte faţă de alţii dar acest lucru nu-l împiedică să exprime cele mai stupide bolboroseli. (III. 16 p. 116). Cu toate că ştia că deplinul adevăr poate fi învăţat numai de la Dumnezeu prin lege (III. 17 p. 116), el şi-a permis cele mai prosteşti ghiciri despre începutul istoriei. Unde ghicirile îşi găsesc loc, adevărul nu poate fi descoperit (III. 16 p. 116: "...dacă Platon afirmă lucruri prin ghicire, atunci nu spune adevărul.")
60. Teofil mărturiseşte (I. 14 p. 93) la fel ca Tatian: "De aceea, nu fiţi sceptici ci credeţi fiindcă şi eu nu credeam că acest lucru va avea loc dar acum, după ce am luat în consideraţie aceste lucruri, eu cred. În acelaşi timp, am descoperit Scrierile Sfinte ale sfinţilor profeţi care, prin Spiritul Domnului, au prezis lucrurile care s-au petrecut deja, lucrurile care se petrec în prezent şi lucrurile care se vor petrece în viitor, în ordinea în care se vor petrece. Deci, prin admiterea dovezii despre lucrurile care se petrec după cum au fost predicate, eu cred cu supunere în Dumnezeu. Dacă voi continuaţi acum în necredinţă, voi veţi deveni convinşi mai târziu, când veţi fi chinuiţi cu eternele pedepse." (Vezi II. 8 - 10 pp. 97 - 98, II. 22 p. 103, II. 30 p. 106, II. 33 - 35 pp. 107 - 108, III. 10 - 11 p. 114, III. 17 p. 116). Teofil consideră Evanghelia drept o continuare a revelaţiilor profetice ale poruncilor. Cu toate acestea, el nu a vorbit deloc despre Hristos ci numai despre Logos-ul care a acţionat de la început. Pentru Teofil, primele capitole ale Genezei conţin deja suma întregii cunoaşteri creştine (II. 10 - 32 pp. 92 - 107).
61. În *Fragments of the Lost work of Justin On the Resurrection* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 1, p. 294 [NT], Iustin a exprimat în mod surprinzător ideea că este imposibil ca adevărul să fie exprimat. "Cuvântul adevărului este liber, are propria sa autoritate, desconsideră căderea sa sub orice argument abil sau revizuirea sa logică prin verificarea auditorilor săi. Cuvântul adevărului trebuie să fie crezut datorită nobilităţii sale şi datorită credinţei în cel care l-a trimis." La începutul tratatului său, Iustin critică raţionalismul iar pe de altă parte, el profesează un fel de teorie materialistă a cunoaşterii şi, din acest motiv, el crede în inspiraţia şi autoritatea revelaţiei. Originea adevărului este alături de revelaţie fiindcă Dumnezeu în sine, si numai Dumnezeu, este adevărul. Hristos a relevat acest adevăr şi, pentru noi, El este "credinţa şi dovada". Unii filozofi (Pitagora, Platon) au acceptat ideea despre imortalitatea sufletului. Dacă Mântuitorul ar fi proclamat numai mântuirea sufletului, nimic nou nu ar fi fost adăugat la afirmaţiile lui Pitagora şi Platon. Apologeţii au aderat la credinţa despre reînvierea sufletului.
62. Autorul se referă aici la lucrarea *The Octavius of Minucius Felix* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 4, p. 173. [NT].
63. Vezi planul lucrării *The Octavius of Minucius Felix, ibid*. Aici, marele promovator al politeismului, pus în oponenţă cu un creştin, este un filozof care reprezintă punctul de vedere mediu al academiei. Acest lucru presupune ca subiect înţeles de la sine, preluarea poziţiei stoice de către creştin. Cf. argumentele corespondente din Tertullian, *The Apology* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *op. cit*., v. 3, p. 17. (e. g. ch. 17, pp. 31 - 32) precum şi tratatul său *The Soul's Testimony* (*De testimonio animae*) in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *op. cit*., v. 3, p. 175. Mai trebuie menţionat că lucrarea lui Minucius este deplin dependentă de *Natura Deorum* a lui Cicero. Vezi: Cicero, *De Natura Deorum,* (Cambridge: University Press, 1891). [NT]
64. Disertaţia lui R. Kühn, *Der Octavius des Minucius Felix*, (Leipzig 1882) [NT] este una din cele mai bune lucrări despre istoria dogmei. Această lucrare este bazată pe analiza atentă a lucrării *Octavius* şi sunt accentuate mai mult diferenţele dintre Minucius şi apologeţii greci.
65. *The Octavius of Minucius Felix* ch. 31 in *op. cit*., pp. 192 - 193. Tertullian a procedat în mod asemănător. În *Apologeticum op.cit*., el a atribuit o nuanţă stoică eticii creştine şi regulilor de viaţă creştine.
66. Tertullian, *The Soul's Testimony* (*De testimonio animae*) in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *op. cit*., v. 3, pp. 175 - 176: "Eu consider sufletul în mod simplu, aşa cum fac cei care au numai

sufletul şi nu au cultură. Eu doresc lipsa de experienţă a sufletului fiindcă nimeni nu are încrredere în mica experienţă a sufletului."

67. Tertullian, *Apologeticum op.cit*., ch. 46 p. 50: "Cu ce seamănă filozoful şi creştinul? Cu un discipol al Greciei şi al cerului?" Cf. *The Octavius of Minucius Felix* in *op. cit*., ch. 38, pp. 195 - 196.

68. În comparaţie cu Tatian, Athenagoras şi Teofil, Minucius nu a abordat mai mult ca ei semnificaţia lui Hristos. Minucius a tratat acest subiect pe scurt (ch. 9 pp. 177 - 178 , ch. 29 p. 191). Minucius a considerat creştinismul drept învăţătura profeţilor: cine recunoaşte profeţii este silit de nevoie să-l adore pe crucificatul Hristos. După Iustin, Tertullian a fost primul apologet care a considerat din nou că trebuie să emită o naraţie detailată despre incarnarea Logos-ului (ch. 17 - 21 pp. 181 - 186).

69. Printre apologeţii greci, această concepţie a fost exprimată în modul cel mai clar de autorul lucrării *De Monarchia*, care poartă numele de Iustin. (Justin, *On the Sole Government of God* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 1, p. 290 [NT]. Autorul este foarte apropiat de Minucius. Aici monoteismul este desemnat drept *slavă purificată* care a căzut în uitare datorită unor obiceiuri proaste. Oamenii din generaţiile precedente au stabilit rituri particulare şi publice în cinstea celor mai puternici şi au cauzat uitarea catolicismului sau a creştinismului. Cei care au promovat cultul idolilor ca lege pentru mulţime trebuie să fie învăţaţi şi condamnaţi pentru marea lor ignoranţă. Conform acestei opinii, este nevoie numai de o nouă trezire.

70. Aproape toţi apologeţii au recunoscut că au existat profeţi în păgânism (sibilele şi vechii poeţi. Autorul lucrării *On the Sole Government of God* exprimă cele mai decise opinii despre acest subiect.

71. Athenagoras, *A Plea for the Christians* 7 in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *op. cit*., v.2 2, p. 132; Justin*, Dialogue with Trypho* 115, in *op. cit*. pp. 256 - 257; Justin, *The First Apology of Justin* I. 31, 33, 36 in *op. cit*., pp. 173, 174, 175. Vezi şi Hippolytus, *Treatise on Christ and Anti-Christ* in A. Roberts & J. Donaldson (eds.), *op. cit*.

72. Conţinutul credinţei creştine nu este desemnat ca dogmă nicăieri în Noul Testament. Acest termen nu se găseşte în scrierile lui Clement, Hermas şi Policarp. Clement denumeşte "ordinea divină a naturii" drept "faptele divinităţii". Apologeţii sunt primii care aplică acest termen în credinţa creştină, conform termenilor din filozofie. Apologeţii au fost primii care au folosit ideile despre *teologic* şi *teologie*. Termenul *teologie* apare de două ori la Iustin: în dialogul 56 în sensul *aliquem nominare Deum* iar în dialogul 113 în sensul "cercetări religioase ştiinţifice". La Athenagoras, teologia este doctrina lui Dumnezeu. Termenul "teologie" aplicat la o disciplină filozofică a fost folosit pentru prima oară de stoici. Vechii poeţi erau denumiţi înainte "teologi" şi, pentru Aristotel, faza teologică era faza precedentă a "copilăriei fizicienilor". Pentru Părinţii Bisericii, *vechii poeţi* mai sunt *teologi păgâni*. Noi posedăm o adaptare a viziunii stoice că există o teologie filozofică fiindcă învăţătura vechilor poeţi despre divinităţi ascunde sub voalul mitului un tezaur de adevăr filozofic. La stoici a apărut imposibila idee despre o teologie care trebuie să fie filozofie, adică cunoaşterea bazată pe raţiune dar care totuşi trebuie să aibă religia pozitivă ca fundament al certitudinii. Apologeţii au accentuat acest lucru dar au adăugat diferenţa dintre *înţelepciunea laică* şi *înţelepciunea teologică*.

73. Hristos este în legătură cu toate cele trei elemente ale schemei: 1) ca Logos (spirit, vorbire); 2) ca Lege, legiuitor şi judecător; 3) ca învăţător şi mântuitor (salvator).

74. În reproducerea teologiei apologetice, istoricii dogmei au preferat să-l urmeze pe Iustin. Ei au omis permanent faptul că Iustin era cel mai creştin dintre apologeţi iar caracteristicile învăţăturii sale, pe bună dreptate considerate ca foarte valoroase, fie că nu se găsesc la alţii (cu excepţia lui Tertullian), fie că există într-o formă cu totul rudimentară. Prin urmare, este corect ca doctrinele comune pentru toţi apologeţii să fie plasate pe primul plan şi să fie descrise caracteristicile lui Iustin în sinea sa, pe măsura în care aceste caracteristici sunt în conformitate cu învăţăturile din Noul Testament sau conţin o anticipare a viitoarea formulări a dogmei.

75. Cicero afirmă: *Nemo igitur vir magnus sine aliquo divino umquam fuit*. ("Prin urmare, niciodată nu a exista un mare om care nu s-a bucurat de o anumită parte din inspiraţia divină."). Vezi: Cicero, *On the Nature of Gods*, (transl. H. Rockham, Loeb Classical Library) (Cambridge, Ma.: Harvard University Press, 1933), II 166 - 167, pp. 282 - 283. Afirmaţia lui Cicero a fost adoptată de toţi filosofii idealişti din

perioada sa. Pentru ei, era cert că la profeţi şi la cei care le urmează învăţăturile, întreaga cunoaştere a adevărului provine de la inspiraţie. Dar, în cazul de faţă, ei au putut să formuleze numai o teorie despre profeţi. O astfel de teorie aplicată strict tuturor ar fi periclitat caracterul spontan al cunoaşterii adevărului.
76. Vezi expunerea lui Aristides a doctrinei despre Dumnezeu: *The Apology of Aristides on Behalf of the Christians* in J. A. Robinson (ed.), *Texts and Studies*, (Cambridge: University Press, 1891), v. 1. [NT] Concluzia lui Aristide, aflată la toţi apologeţii, este că Dumnezeu nu cere jertfe şi daruri.
77. Chiar şi Tatian spune: "Lumea bine construită nu se află în această clădire de fazan." (Tatian, *op. cit.*, ch. 19)
78. Vezi: Tatian*, ibid*., Teofil, *op.cit*., I. 4, II. 4, 10, 13
79. Prin urmare, cunoaşterea lui Dumnezeu şi dreptul de a cunoaşte lumea sunt cât se poate de legate între ele. Vezi Tatian, *op. cit*., ch. 27.
80. Capitolul V din *Oraţia* lui Tatian este foarte instructiv.
81. Conform expunerilor precedente din text, nu este corectă afirmaţia că apologeţii au adoptat doctrina despre Logos pentru a reconcilia monoteismul cu onorurile acordate lui Hristos cel Crucificat. Mai curând, adevărul este că doctrina despre Logos era deja o parte din credinţa lor, înainte ca ei să fie considerat, în oricare mod, personalitatea istorică a lui Hristos şi, vice versa, dreptul lui Hristos la onoruri divine era la ei o chestiune de certitudine, independentă de doctrina despre Logos.
82. Diferenţa dintre Logos şi Spirit apare la Iustin (*Apology* I. 5, *op. cit*., p. 164). Concepţia lui Iustin este similară cu ceea a lui Tatian: "puterea vizibilului şi a invizibilului...". Athenagoras nu discută despre Tată, Sfântul Duh şi Spiritul profetic. Dificultatea de a decide între Logos şi Înţelepciune apare numai la Teofil (Teofil*, op. cit*., II. 10). Găzduirea îngerilor buni între Fiu şi Spirit (Iustin, *Apology* I. 5, *op. cit*., p. 164), este foarte şocantă dar noi trebuie să luăm notă de următoarele observaţii (dacă textul original este corect): 1) această amplasare se află într-un singur fragment; 2) Iustin dorea să nege critica despre ateism; 3) Plasarea Spiritului după îngeri nu implică neapărat o poziţie inferioară a acestora ci numai o subordinare faţă de Fiu şi Tată, care este comună Spiritului şi îngerilor; 4) Îngerii cei buni erau invocaţi de creştini fiindcă erau concepuţi drept mediatori de rugăciune. În ultimă instanţă, nu putem afirma că apologeţii aveau o doctrină despre Trinitate.
83. Pentru Iustin, denumirea *Fiu* este ceea mai importantă. Logos-ul a fost denumit deja *Fiu* de către Philo iar Celsus spune clar: "Dacă după doctrina voastră Spiritul este într-adevăr Fiul lui Dumnezeu, noi suntem de acord cu voi." (*Origen against Celsus* in *op. cit*., II. 31 p. 444). Apologeţii au fost primii care au făcut legătura între *Logos* şi *Fiu* cu o desemnare corectă. Dacă Logos-ul este Fiul lui Dumnezeu, atunci Hristos este Fiul lui Dumnezeu nu fiindcă este născutul carnal (timpuriu) al lui Dumnezeu ci fiindcă elementul spiritual care există în El este reproducţia lui Dumnezeu dinaintea lumii. (Vezi, Iustin *Apology* II.6 in op. cit., p. 190).
84. Athenagoras *op. cit*. 10, Tatian, *op. cit*., 5, p. 67
85. Această idee este exprimată cel mai clar de Tatian *ibid*. Prin identificarea cunoaşterii divine, adică puterea lui Dumnezeu, cu forţa din care provine lumea, este dezvăluit cât se poate de clar fundamentul naturalist al speculaţiilor apologetice.
86. Nici unul dintre apologeţi nu definit în mod precis ideea despre Logos. În legătură cu acest subiect, cu greu se poate afirma că există diferenţe esenţiale între Iustin, Tatian şi Teofil. Se pare că Athenagoras într-adevăr a încercat să elimine aparenţa Logos-ului în timp şi să accentueze eternitatea relaţiilor divine fără să ajungă la poziţia lui Irenaeus despre acest subiect.
87. Această diferenţa apare numai la Teofil *op. cit*., II. 10. Ideea există la Tatian şi, eventual, la Iustin, cu toate că nu este sigur dacă Iustin a considerat că Logos-ul ar fi avut o oarecare existenţă înainte de venirea sa pe lume.
88. Iustin Apol. II.6. Spre deosebire de restul creaturilor, Logos-ul nu a fost creat din vid. Totuşi, este evident că apologeţii nu au făcut încă diferenţa definită şi precisă între aducerea pe lumea şi crearea, aşa cum au făcut teologii de mai târziu, cu toate că în mod cert, o parte dintre ei au avut sentimentul că este necesară această diferenţă.
89. Toţi apologeţii presupun tacit că, în virtutea originii sale, Logos-ul are capacitatea de a penetra finitul. Diferenţa existentă aici între Tată şi Fiu este exprimată foarte semnificativ de Tertullian, *The Five Books*

Against Marcion II. 27 in *op. cit*., p. 319: "Oricare din calităţile pe care voi le invocaţi drept demne pentru Dumnezeu trebuie să existe la Tatăl cel invizibil şi inaccesibil; calităţile despre care voi le consideraţi drept lipsite de valoare, trebuie să se presupună că există la Fiu....". Dar, noi trebuie să atribuim apologeţilor cu teologumena opinia că pentru Logos a fost o nevoie internă să devină o fiinţă umană. Logos-ul lor pluteşte spre Dumnezeu şi lume astfel că apare drept creatura supremă, pe măsura în care este conceput drept o creaţie a lui Dumnezeu. Din nou, Logos-ul pare să fie contopit în Dumnezeu pe măsura în care este considerat cunoaşterea şi forţa spirituală a lui Dumnezeu. Pentru Iustin, incarnarea este iraţională; ceilalţi apologeţi greci nu discutau despre acest subiect.
90. Majoritatea apologeţilor erau împotriva concepţiei despre imortalitatea sufletului omenesc.
91. Geneza 1 reprezenta pentru ei suma întregii înţelepciuni şi, prin urmare, a întregului creştinism.
92. Vezi: Theophilus, *Theophilus to Autolycus* II. 27 in *op.cit*., p. 105. Creaţia nu a făcut omul muritor sau nemuritor. "Omul nu este muritor sau nemuritor ci este capabil de ambele; dacă omul inclină spre imortalitate şi respectă poruncile lui Dumnezeu, el urmează ă primească de la Dumnezeu răsplata sub forma imortalităţii; pe de altă parte, dacă omul nu respectă poruncile lui Dumnezeu omul în sine va fi cauza morţii sale. Omul creat de Dumnezeu este liber şi cu putere asupra propriei sale persoane."
93. Justin, *Apology* I. 14 in *op. cit*., p. 167
94. Tatian, *Address to the Greeks* II in *op.cit*. pp. 65 - 66
95. Apologeţii mai accentuează cât se poate de puternic resucţia carnală drept articolul specific al anticipării creştine şi demonstrează posibilitatea de a realiza această speranţă iraţională. Pentru apologeţi, fundamentul ultimativ al credinţei lor în această idee creştină timpurie este faptul că se bazează pe omnipotenţa nelimitată a lui Dumnezeu. Această credinţă dovedeşte vitalitatea ideii lor despre Dumnezeu. Totuşi, această concepţie presupune că în cealaltă lume va exista o revenire carnală care, de pe această parte a mormântului, trebuie să fie învinsă şi trebuie să fie considerată ca inexistentă. Numai scrierile lui Iustin mai conţineau un element clar de chiliasm.
96. La apologeţi nu exista o concepţie uniformă despre acest subiect. Vezi: H.H.Wendt, *Die Christlische Lehre von der menschlichen Vollkokommenheit*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1882) pp. 8 - 20) [NT]. Iustin vorbeşte numai despre scopul ceresc pentru care omul este adaptat în mod firesc. Lucrurile stau altfel la Tatian şi Teofil.
97. Iustin nu a cunoscut deloc ideea despre suveranitatea demonică care a cauzat o anumită schimbare în starea psihologică şi capacitatea umană. Tatian a avut o opinie cu totul diferită care l-a implicat în contradicţii evidente. Teologia apologetică a aderat la următoarele două teorii: 1) Libertatea de a face ceea ce est bun nu este şi nu poate fi pierdută. Această doctrină se afla în contradicţie cu determinismul filozoficşi fatalismul popular; 2) Dorinţele carnale provenite din structura omului devin păcat atunci când distrug sau periclitează suveranitatea raţiunii. Principiul formal *liberum arbitrium* explică eventualitatea păcatului iar existenţa sa provine de la dorinţa excitată de către demoni. Apologeţii admit că păcatul şi moartea sunt fenomene universale dar au refuzat să admită necesitatea păcatului pentru nu a pune în chestiune esenţa culpabilităţii. Pe de altă parte, apologeţii sunt profund impregnaţi cu ideea că suveranitatea morţii este cel mai important factor în perpetuarea păcatului. Convingerea lor credincioasă despre omnipotenţa lui Dumnezeu şi convingerea lor despre responsabilitatea umană îi apăra, la nivelul teoretic, faţă de concepţia strict dualistă a lumii. În acelaşi timp, la fel ca toţi cei care separă între natură şi moralitate în sistemul lor etic, cu toate că nu procedează astfel din alte puncte de vedere, apologeţii au fost siliţi, în practică, să fie dualişti.
98. Moartea era considerată răul absolut. Atunci când Teofil prezintă moartea drept o binecuvântare, noii trebuie să reţinem că el argumentează împotriva lui Marcion. Politeismul este atribuit demonilor, consideraţi ca autorii fabulelor despre divinităţile păgâne. Faptele ruşinoase ale divinităţilor păgâne sunt, parţial, faptele demonilor şi, parţial, minciuni.
99. Prin urmare, Vechiul Testament nu este considerat, în primul rând, o profeţie sau o scriere preparatorie pentru Hristos ci o scriere invincibilă a revelaţiei depline. Din punctul de vedere al conţinutului, învăţăturile profeţilor şi ale lui Hristos sunt complect identice. Detaliile profetice din Vechiul Testament folosesc numai pentru a atesta *unicul* adevăr. Apologeţii recunosc că s-au convertit la

creştinism prin lectura Vechiului Testament. Vezi confesiunile lui, Iustin, Tatian şi, eventual, Commodian.
100. Tatian, *Address to the Greeks* II in *op.cit.* este o lucrare foarte instructivă din acest punct de vedere. În această lucrare, Tatian nu a vorbit nicăieri despre incarnarea Logos-ului în Hristos. Dar, în capitolul 13 *ibid.*, pp. 70 - 71, denumeşte *Spiritul Sfânt* pe slujitorul lui Dumnezeu care a suferit. În capitolul 21 *ibid.*, p. 74, Tatian spune: "Noi nu suntem nebuni şi nu adăugăm nimic stupid atunci când proclamăm că Dumnezeu a apărut în forma omenească." Expresii asemănătoare se găsesc la Minucius Felix. Aristides, în lucrarea sa despre apologie (*op. cit.*), nu menţionează nicăieri apariţia Logos-ului înainte de creştinism. Aristides vorbeşte numai despre revelaţia Fiului lui Dumnezeu în Isus Hristos.
101. Numai de rare ori noi primim răspuns la întrebarea "din ce cauză o oarecare întâmplare a fost prevăzută?" După ideile apologeţilor, cu greu avem vreun drept de a pune astfel de întrebări: dat fiind că valoarea elementului istoric constă în prezicerea sa, conţinutul său nu are importanţă. Faptul că Isus provine de la o Virgină este o dovadă a învăţăturilor profetice ale lui Dumnezeu.
102. Acest lucru trebuie să fi apărut mai evident în lucrările polemice ale lui Iustin. Dacă facem comparaţia între scrierea *Apologeticum* a lui Tertullian cu scrierile sale antignostice, constatăm cu uşurinţă că din această lucrare nu poate fi determinată extinderea credinţei creştine şi a cunoaşterii sale creştine. Într-o măsură mai redusă, probabil că aceste este şi cazul cu scrierile apologetice ale lui Iustin.
103. Creştinii nu plasează un om alături de Dumnezeu fiindcă Hristos este Dumnezeu, al doilea Dumnezeu. Aici nu se pune problema celor două esenţe. Iustin nu a accentuat suficient natura umană. Vezi: Hermann Schultz, *Die Lehre von der Gottheit Christi*, (Gotha: Perthes, 1881). Cf.: Hermann Schultz, *Old Testament Theology: The Religion of Revelation in its Pre-Christian Stage of Development*, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1895) [NT]
104. Iustin face aluzii la diverse incidente din istoria Logos-ului. Aceste aluzii sunt concepute drept o serie de aranjamente făcute cu intenţia de a fi incluse în istoria Mântuirii, de a paraliza istoria păcătoasă a omenirii şi de a regenera umanitatea. Astfel, Iustin este un premergător al lui Irinaeus şi Melito.
105. Chiar şi teologumena despre numărul definit al celor aleşi, care trebuie să fie realizată, se află la Iustin (Justin Martyr, *The First Apology* I. 28, 45 in *op. cit.*, v. 1, p. 172, p. 178). Din această cauză, Dumnezeu a înlăturat judecata. *Apologia* lui Aristide conţine o scurtă relatare a istoriei lui Isus şi sunt menţionate crearea sa, naşterea, predica, alegerea celor doisprezece apostoli, crucificarea, învierea, ascensiunea, trimiterea celor doisprezece apostoli.
106. Pentru Iustin, credinţa este numai o recunoaştere a misiunii lui Hristos şi a filiaţiei sale, a convingerii că învăţătura sa este adevărată. Credinţa nu justifică ci este numai o presupunere a justificaţiei, care are drept efect pocăinţa, schimbarea stării de spirit şi viaţa neprihănită. Numai pe măsura în care credinţa este o hotărâre liberă de a-l sluji pe Dumnezeu, credinţă are valoarea unui act salvator cu semnificaţia din Epistola lui Pavel către Romani 4:2: "Dacă Avraham a fost socotit neprihănit prin fapte, are cu ce să se laude dar înaintea lui Dumnezeu. În realitate, acest lucru s-a petrecut prin "căinţă". Ideea despre o nouă naştere este exprimată în fraza "Dumnezeu te-a chemat ca să te pocăieşti". Iertarea păcatelor este exprimată în ideea "Dumnezeu este atât de bun încât trece cu vederea păcatele săvârşite în stare de ignoranţă, dacă omul s-a răzgândit". Astfel, Hristos este Mântuitorul, pe măsura în care el a creat condiţiile care permit pocăinţa. (Moritz von Engelhardt, *Die Christethum Justins des Märtyrers*, (Erlangen: Deichert, 1878)
107. Acest lucru a apărut uneori la Iustin dar, în general, acest fenomen nu era semnificativ fiindcă apologeţii nu erau mistici.
108. Dacă luăm în consideraţie ampla prezenţa a demonilor în ideile apologeţilor, noi trebuie să plasăm pe un loc foarte înalt credinţa lor în puterea salvatoare a lui Hristos şi a faimei sale. Această forţă apare permanent în victoriile asupra demonilor.

Capitolul V Începuturile unei noi interpretări ecleziastice şi teologice; revizia regulei de credinţă în contradicţie cu gnosticismul pe baza Noului Testament şi a filozofiei creştine a apologeţilor Melito, Irinaeus, Tertullian, Hippolytus, Novatian

1.Poziţia teologică a lui Irenaeus şi a dascălilor ecleziastici contemporani

Gnosticismul şi biserica marcionită au silit creştinismul ortodox să aleagă din tradiţie şi să impună această alegere asupra creştinilor drept o lege apostolică. Tot ceea ce invoca valabilitate trebuia să fie legitimizat prin credinţă, adică prin confesiunea baptismală şi canonul Scripturii din Noul Testament (vezi cap. II mai sus). În orice caz, prescripţiile în sine nu mai puteau fi suficiente. Dar, confesiunea baptismală nu era "doctrină". În cazul în care confesiunea baptismală trebuia să fie transformată ca atare, era necesară o interpretare. Am arătat mai sus că mărturia baptismală *interpretată* a fost instituită ca îndrumător pentru credinţă. Această interpretare a preluat materia sa din scrierile sfinte din Vechiul Testament şi din Noul Testament; principiile sale esenţiale proveneau din filozofia teologică formulată de apologeţi precum şi din ceea mai sinceră străduinţă de a menţine şi de a apăra împotriva convingerilor tradiţionale şi a speranţelor credincioşilor, aşa cum erau proclamate în generaţia precedentă de către străbunii Bisericii. De asemenea, anumite interese exprimate prin speculaţiile gnosticilor au fost adaptate treptat printre gânditorii creştini care îi influenţau pe dascălii ecleziastici. (2) Prin urmare, lucrările teologice iniţiate astfel se caracterizează prin unicitatea şi complexitatea lor. În primul rând, vechii Părinţi catolici - Melito (3), Rhodon (4), Irenaeus, Hippolytus şi Tertullian - erau convinşi în toate cazurile că expunerile lor conţin însăşi credinţa universală a Bisericii şi nimic altceva. Credinţa este identică cu confesiunea baptismală dar orice interpretare a credinţei provenită din Noul Testament nu este mai puţin certă în comparaţie cu ceea mai prescurtată formulă. (5) Creaţia Noului Testament a produs subit o nelimitată multitudine de concepţii care, în totalitatea lor, au apărut ca "doctrine", care s-au oferit să fie incorporate în "credinţă". (6) Astfel, delimitările credinţei păreau să fie extinse nelimitat, în timp ce tradiţia şi polemica solicitau în prea multe cazuri aderenţa la formula ceea mai concisă. Pentru vechii Părinţi ai Bisericii pe care i-am menţionat deja, era caracteristică oscilaţia între formula abreviată, cu un conţinut insuficient şi formula complectă, care nu admitea nici un fel de limite. În al doilea rând, aceşti Părinţi ai Bisericii simţeau nevoia unei dovezi raţionale în controversele cu rivalii lor creştini, la fel ca sentimentul pe îl aveau în timpul confruntărilor cu păgânii. (7) Fiind produsul vremurilor lor, Părinţii Bisericii solicitau această dovadă pentru certitudinea lor şi a adepţilor lor. În principiu, în acel moment, trecuse deja epoca în care oamenii apelau la carisme iar "cunoaşterea" avea o importanţă egală cu profeţia şi viziunea fiindcă aveau aceeaşi esenţă. (8) Tradiţia şi raţiunea au înlocuit carismele ca instanţă de apel, dar această schimbare nu a fost clar recunoscută. (9) Dreptul şi domeniul de aplicare al teologiei raţionale alături de tradiţie nu dădeau senzaţia că ar exista o problemă. Noi putem trasa conştientizarea pericolului prin tentativa de a introduce termeni noi şi reglementări care nu erau prescrise de Sfintele Scripturi. Chiar şi episcopii încurajau această percepţie pentru a avertiza oamenii faţă de gnostici. (10) După potopul ereziei, reprezentanţii ortodoxiei bisericeşti au considerat cu neîncredere orice formulă filozofică teologică. (11) Astfel de enunţuri de teologie raţionalistă erau absolut solicitate. Irenaeus şi Tertullian au plasat aceste afirmaţii la nivelul doctrinelor consacrate de tradiţie şi considerau că ele conţin o esenţă diferită. Irenaeus a emis avertismente cât se poate de urgente împotriva speculaţiilor subtile. (12) Totuşi, aceste speculaţii subtile erau legate de doctrinele tradiţionale conservate cu fidelitate şi de fanteziile teoriilor despre credinţă, considerate drept tradiţie, care erau diferite ca formă faţă de teoriile apologeţilor sau ale gnosticilor. (13) Scrierile sfinte din Noul Testament erau fundamentul pe care Irenaeus a stabilit cele mai importante doctrine ale creştinismului. Irenaeus a declarat că a conceput o parte din aceste doctrine conform celei mai vechi tradiţii (vezi: *Escatologia*) şi a adaptat unele doctrine la noile necesităţi. Diferenţa de calitate dintre *fides credenda* şi teologie nu a fost considerată de Irenaeus, Hippolytus şi Tertullian. După Irenaeus, aceasta este numai o diferenţă de cantitate. Aici, credinţa şi cunoaşterea

teologică sunt cu totul amalgamate. Pe de o parte, Părinţii Bisericii declară şi stabilesc doctrinele tradiţionale cu ajutorul Noului Testament; pe de altă parte, Părinţii Bisericii revizuiesc şi stabilesc doctrinele tradiţionale prin intermediul deducţiei inteligente. Astfel, Părinţii Bisericii cred că ei stabilesc credinţa în sine şi nimic mai mult. Orice altceva este numai o curiozitate periculoasă pentru creştini. Teologia este credinţa interpretată. (14)

Conform confesiunii baptismale, la început a apărut un sistem instabil de dogme lipsite de un stil strict, de un principiu definit şi de un scop fix şi armonios. Noi descoperim aceste dogme în deplină simplitate la Tertullian. (15) Acest autor nu putea face legătura internă între teologia sa raţională (stoică), aşa cum a dezvoltat-o el în scopuri apologetice şi doctrinele hristologice despre regula credinţei (*regula fidei*). Urmând exemplul lui Irenaeus, Tertullian a formulat şi a apărat aceste doctrine cu argumente din Scriptură şi tradiţie, în contradicţie cu erezia. Atunci când el încearcă să demonstreze necesitatea intrinsică a acestor dogme, el depăşeşte numai de rare ori declaraţiile retorice, paradoxurile sfinte sau formele juristice. În calitate de gânditor sistematic, cosmolog, moralist şi jurist, mai mult decât teolog, ecleziast, mare apărător al tradiţiei, creştin orientat în viaţa practică de strictele percepte şi speranţele Evangheliei, teologia sa este cu totul lipsită de unitate şi poate fi considerată un amalgam de enunţuri care nu se aseamănă între ele şi adeseori sunt contradictorii. Aceste enunţuri nu permit o comparaţie cu teologia mai veche a lui Valentinus sau cu sistemul ulterior al lui Origen. (16) Pentru Tertullian, toate subiectele sunt alăturate; problemele care apar ocazional sunt rezolvate la fel de repede. Spre deosebire de Iustin, la Tertullian credinţa creştină specifică nu mai este un mare aparat de dovadire al doctrinelor din unica filozofie adevărată. Mai curând, prin propria sa valoare independentă, credinţa creştină specifică se află alături de aceste principii, parţial în forma sa iniţială şi, parţial, într-o formă dezvoltată. Dar, aproape peste tot, căutarea principiilor interne şi a scopurilor este o căutare zadarnică. (17) Cu toate acestea, Tertullian are o importanţă inestimabilă în istoria dogmei fiindcă el a dezvoltat şi a creat într-o formă independentă şi, parţial, sub forma unor enunţuri legale, o serie de formule dogmatice cât se poate de importante, care au fost introduse în sistemul dogmatic general al Bisericii Catolice de către Ciprian, Novatian, Hosius şi episcopii romani din secolul al IV-lea, Ambrosius şi Leon I. Tertullian a fondat terminologia dogmei trinitare şi a Bisericii Catolice. De asemenea, el a fost primul care a valorificat o serie de concepţii dogmatice: *satifacere, meritum, sacramentum, vitium originis*. În cele din urmă, Tertullian a fost cel care încă de la început a împărtăşit cu tipul de dogmatică apărut în Occident tendinţa sa semnificativă în direcţia *auctoritas et ratio* şi tendinţa corespunzătoare prelua un caracter legal (*lex*, formal şi esenţial). Cu timpul, aceste caracteristici specifice urmau să fie definite mai clar. Dar, oricât de important ar fi, acest lucru nu are nici o legătură cu concepţia specifică fundamentală a creştinismului fiindcă această concepţie era depăşită în perioada în care Tertullian a trăit. Istoria dogmei nu a fost influenţată de creştinism ci de forţa sa dominantă de a enunţa formulele.

Lucrurile stau altfel cu privire la Irenaeus. Prin conţinutul său, creştinismul lui Irenaeus s-a dovedit un factor decisiv în istoria dogmei. Tertullian a contribuit la dogma catolică din viitor ceea mai importantă parte a formulelor. Irenaeus a formulat pentru dogmatica creştină ideea fundamentală prin combinarea noţiunii antice despre mântuire cu ideile din Noul Testament. (18) Dacă subiectul este esenţa materiei, marea lucrare a lui Irenaeus este cu mult superioară faţă de scrierile teologice ale lui Tertullian. Acest lucru apare deja în scopul preluat de Irenaeus: expunerea relativ completă a doctrinelor creştinismului ecleziastic pe baza Noului Testament, în contradicţie cu erezia. Tertullian nu a arătat nicăieri o necesitate sistematică similară, care a apărut în cazul lui Irenaeus ca rezultat al motivelor polemice. Într-o anumită măsură, Irenaeus a reuşit să combine teologia filozofică cu declaraţiile tradiţiei bisericeşti, considerate ca doctrine. Acest rezultat a provenit din următoarele cauze: 1) niciodată el nu a pierdut din vedere o idee fundamentală la care a încercat să facă o referinţă cu totul inclusivă; 2) el a fost îndrumat de o viziune confidentă a creştinismului ca teorie, adică o teorie a scopului său. Prima idee fundamentală cu o totală dominanţă i-a fost sugerată lui Irenaeus datorită împotrivirii sale faţă de gnosticism. Această idee fundamentală este convingerea că Dumnezeul sublim şi Creatorul lumii sunt o unică entitate. (19) A doua teorie despre scopul creştinismului este împărtăşită de către Irenaeus cu Pavel, Valentinus şi Marcion. Aceasta era convingerea că creştinismul este adevărata mântuire, efectuată numai prin apariţia lui Hristos. Prelucrarea acestor două idei este ceea mai importantă caracteristică a lucrării lui Irenaeus. De fapt, sub

nici o formă, Irenaeus nu a reuşit să adapteze complect aceste idei fundamentale, toate materialele care trebuiau să fie preluate din Noul Testament şi care se aflau în regula credinţei. Irenaeus a gândit cu claritate sistematică numai în cadrul schemei apologeţilor. Disertaţiile sale escatologice arhaice sunt eterogene. El a abandonat conţinutul dintr-o mare parte a materiei sale (de exemplu, ideile şi formulele pauline) pe măsura în care el a reuşit numai să transforme această materie într-o mărturie despre unicitatea şi cauzalitatea lui Dumnezeu Creatorul. Repetarea acestor idei esenţiale şi tentativa de a face referinţă universală la aceste idei formează, fără îndoială, succesul lucrării sale. (20) Dumnezeu creatorul şi unicul Isus Hristos sunt cu adevărat ideile principale din sistemul său teologic. Astfel, el a încercat să atribuie o semnificaţie intrinsecă declaraţiilor istorice ale confesiunii baptismale. Considerate din acest punct de vedere, speculaţiile sale erau o esenţă aproape identică cu gnosticismul. (21) Dar, în timp ce el concepea creştinismul ca o explicaţie a lumii şi mântuirea, învăţătura hristocentrică se afla în contradicţie cu învăţătura gnosticilor. Dat fiind că punctul de plecare al gnosticilor era concepţia unui dualism autentic, ei considerau că lumea empirică este o combinaţie defectuoasă a unor elemente contradictorii. (22) Astfel, pentru ei, mântuirea lui Hristos este separarea între elementele unificate nefiresc. Irenaeus a început cu ideea de cauzalitate absolută a lui Dumnezeu Creatorul şi a considerat că în lumea empirică există înstrăinări greşite şi separaţii. Astfel, Irenaeus a considerat mântuirea lui Hristos drept reuniunea lucrurilor separate în mod nefiresc (*recapitulatio*). (23) Această speculaţie implică sublimul optimism imaginabil în contradicţie cu pesimismul gnostic, l-a pus pe Irenaeus în contact cu anumite curente pauline (24) şi l-a făcut capabil să adereze la teologia apologeţilor. În paralel, această speculaţie a deschis o nouă perspectivă cu privire la Hristos, care a reparat marele defect al acestei teologii (25), a depăşit cristologia gnosticilor (26) şi a făcut posibilă folosirea declaraţiilor hristologice aflate în anumite scrieri din Noul Testament. (27)

După câte ştim, după perioada apologeţilor, Irenaeus a fost primul teolog ecleziastic care a atribuit o semnificaţie cu totul specifică persoanei lui Hristos şi l-a considerat, de fapt, un factor vital. (28) Acest lucru a fost posibil pentru el datorită viziunii sale realiste despre salvare. Totuşi, aici el nu a căzut în abisul gnosticismului fiindcă, în calitate de discipol al "celor mai bătrâni", el a aderat la escatologia creştină timpurie şi, fiind urmaş al apologeţilor, el a deţinut alături de concepţia realistă a salvării teoria diferită conform căreia, ca dascăl, Hristos împărtăşeşte oamenilor liberi, creaţi firesc pentru solidaritatea cu Dumnezeu, cunoaşterea care îi face capabili să-l imite pe Dumnezeu. Astfel, prin propria lor acţiune, ei pot ajunge la o comuniune cu Dumnezeu. La Irenaeus, esenţa chestiunii se află deja în ideea conform căreia creştinismul este adevărata mântuire, adică sublima binecuvântare dăruită creştinismului este deificarea naturii umane prin darul imortalităţii. Această deificare include cunoaşterea deplină a lui Dumnezeu şi bucuria de Dumnezeu (*visio Dei*). Această concepţie i-a sugerat lui Irenaeus întrebarea şi răspunsul despre cauza incarnării. Chestiunea "cur - deus homo", care sub nici o formă nu era clar formulată în scrierile apologetice, a fost transformată de Irenaeus în chestiunea principală. Răspunsul a fost satisfăcător din următoarele cauze: 1) răspunsul său dovedea că binecuvântarea creştină era de natură specifică; 2) ca formă, răspunsul său era similar cu aşa numita concepţie gnostică a creştinismului şi chiar o depăşea în ceea ce priveşte extinderea făgăduită a sferei inclusă în deificare; 3) răspunsul său era în armonie cu tendinţa escatologică şi, în acelaşi timp, era potrivită pentru a înlocuii aşteptările escatologice materiale care erau pe cale de dispariţie; 4) răspunsul său era în concordanţă cu curentul mistic şi cu curentul neoplatonic din aceea perioadă; 5) din cauza credinţei în dispariţia eventualităţii de a ajunge la cunoaşterea sublimă cu ajutorul raţiunii, răspunsul lui Irenaeus înlocuia speranţa certă într-o transformare supranaturală a naţiunii; 6) în cele din urmă, răspunsul lui Irenaeus menţiona invocaţiile istorice traditionale despre Hristos şi despre toată istoria precedentă, cu un fundament ferm şi un scop definit; astfel, răspunsul său a făcut posibilă conceperea unei istorii a mântuirii într-o desfăşurare graduală. Conform acestei concepţii, punctul principal al istoriei nu mai era Logos-ul ca atare ci Hristos drept Dumnezeu cel incarnat. În acelaşi timp, interesul moralist a fost contrabalansat de un interes cu adevărat religios. Astfel, s-a creat o apropiere spre religia paulină, cu toate că într-un mod foarte ciudat şi, într-o anumită măsură, numai în aparenţă. O prezentare mai exactă a mântuirii prin Hristos a fost făcută de Irenaeus, după cum urmează: incoruptibilitatea este un *habitus* şi este elementul opus faţă de incoruptibilitatea umană din prezent şi incoruptibilitatea naturală a omului drept condiţie naturală a

omului. Imortalitatea este modul de existenţă al lui Dumnezeu. Ca fiinţă creată, omul este numai capabil de incorupţie şi imortalitate (*capax incorruptionis et immortalitatis*). (29) Graţie bunătăţii umane, intenţia cu privire la om este aceeaşi dar, din punct de vedere empiric, omul este "supus faţă de puterea morţii" (*sub condicione mortis*). Unica modalitate prin care poate fi obţinută imortalitatea drept calitate fizică, este uniunea reală a naturii umane cu posesorul imortalităţii. Scopul acestei uniuni este deificarea naturii umane prin adopţie (*per adoptionem*). Astfel se exprimă Irenaeus. Divinitatea trebuie să devină ceea suntem noi pentru ca noi să devenim ceea ce este divinitatea. Astfel, dacă Hristos trebuie să fie Mântuitorul, El în sine trebuie să fie Dumnezeu iar toată importanţă trebuie să fie atribuită naşterii sale ca om. "Prin naşterea sa ca om, Spiritul etern al lui Dumnezeu garantează moştenirea vieţii celor care au moştenit moartea prin naşterea lor naturală." (30) Dar, această operă a lui Hristos poate fi concepută drept o *recapitulatio* fiindcă Dumnezeu Mântuitorul este identic cu Dumnezeu Creatorul. Prin urmare, Hristos creează o condiţie finală care a exista de la început în planul lui Dumnezeu dar care nu a putut să fierealizată imediat ca urmare a pătrunderii păcatului. Din punct de vedere istoric şi ecleziastic, probabil că cel mai mare merit al lui Irenaeus este de a fi elaborat această idee în mod prolific şi prin cele mai simple mijloace, adică fără instrumentul gnosticilor ci cu ajutorul ideilor simple şi, în esenţă, biblice. Câteva decenii mai târziu, Irenaeus şi Melito, un autor despre care, din nefericire, se ştie atât de puţin, au primit creditul acestor merite. Autorul fragmentului denumit *Micul labirint* (31) se poate lăuda cu scrierile lui Iustin, Miltiades, Tatian, Clement etc. că ei au fost cei care l-au declarat pe Isus ca Dumnezeu dar apoi ei continuă: "Cine nu cunoaşte scrierile lui Irenaeus, Melito şi alţii, care proclamă că Hristos este Dumnezeu şi om?" Apologeţii îşi propovăduiau credinţa şi credinţa în revelaţia deplină a lui Dumnezeu pe pământ adică în revelaţia învăţăturii care duce în mod necesar la imortalitate. (32) Irenaeus a fost primul pentru care Isus Hristos, Dumnezeu şi om, este epicentrul istoriei şi credinţei. (33) Irenaeus a urmat metoda lui Valentinus şi a reuşit să contureze o istorie a mântuirii, realizarea treptată a orânduirii lui Dumnezeu, care a culminat în deificarea umanităţii credincioase. Irenaeus a avut întotdeauna grijă să-şi păstreze esenţial modul de exprimare în limitele limbajului biblic. Diverşii eoni a gnosticilor au devenit pentru el diverse faza în conservarea operei unicului Creator şi al Logos-ului său. În aparenţă, sistemul său părea să fi absolvit raţionalismul apologeţilor şi simplitatea inteligibilă a teologiilor morale, la fel cum sistemul său a procedat cu dualismul gnostic şi cu mitologia sa multicoloră. Revelaţia a devenit istorie, istoria mântuirii. Într-un anumit fel, dogmatica a devenit o modalitate de a considera istoria, cunoaşterea căilor de mântuire a lui Dumnezeu care, din punct de vedere istoric, au dus la scopul stabilit. (34)

Această viziune realistă cvasi-istorică a subiectului a fost elaborată în întregime de Irenaeus fiindcă teoria despre libertate încă nu admitea dezvoltarea sa logică şi fiindcă Noul Testament mai orienta şi în alte direcţii. Această viziune nu a devenit predominantă nici in secolul al III-lea şi nu a fost aplicată în mod consistent de nici un alt erudit. Concepţia escatologiei creştine şi viziunea raţionalistă se opuneau viziunii realiste obiective şi mai erau acceptate. Concepţia escatologiei creştine şi viziunea raţionalistă erau strâns legate în secolul al III-lea mai ales în partea apuseană iar viziunea mistică şi viziunea realistă lipseau acolo aproape complect. Din acest punct de vedere, Tertullian a adoptat numai puţin de la Irenaeus iar Hippolytus era în urma lui. Cu toate acestea, persoane culte, cum ar fi Commodian, Arnobius şi Lactantius, au scris ca şi cum nu ar fi existat deloc curentul gnostic şi teologia ecleziastică antignostică. Activitatea lui Irenaeus şi a dascălilor antignostici din Biserică a avut, ca rezultat imediat, stabilirea tradiţiei şi tratarea inteligentă a doctrinelor individuale care, treptat, au fost stabilite. În continuare, vom arăta elementele cele mai importante. Introducerea filozofiei hristologice în regula de credinţă a Bisericii este subiectul cel mai vital. (Vezi cap. VII)

Modul în care Irenaeus a preluat marea sa sarcină de a expune şi de a apăra creştinismul ortodox în contradicţie cu forma gnostică era deja o predicţie a viitorului. Irenaeus a abordat cele mai vechi motive şi speranţe creştine, litera din Vechiul Testament şi din Noul Testament, inclusiv ideile pauline, elementele moraliste şi filozofice provenite din activitatea apologeţilor. Prin modul în care a tratat aceste chestiuni, Irenaeus a reuşit să creeze echilibrul între caracteristicile realiste şi caracteristicile mistice. El trece cu uşurinţă de la o chestiune la alta, simulează Scriptura împotriva raţiunii şi tradiţia împotriva obscurităţii Scripturilor; el combate speculaţia fantezistă făcând uneori apel la raţiune sau la limitele cunoaşterii

umane. Noi descoperim că în spatele acestor elemente, fiind în posesia dominaţiei depline, se află ferma credinţă a lui Irenaeus că incoruptibilitatea divină este dăruită credincioşilor prin faptele lui Dumnezeu - omul. Această metodă eclectică nu a provenit dintr-o socoteală şireată. Această metodă eclectică provenea de la o capacitate rară de a lua în posesie sentimentele şi ideile altor persoane în combinaţie cu instinctele conservative care îl îndrumau pe marele dascăl, alături de ignorarea fericită a abisului dintre tradiţia creştină şi lumea ideilor dominante din aceea perioadă. Nefiind conştient încă de ceea mai mare problemă, Irenaeus a formulat cu sinceritate interioară acel viitor al metodei dogmatice în care teologia compilată printr-un proces eclectic urma să fie numai simpla credinţă în sine. Această simplă credinţă era numai ilustrată, explicată şi stabilită prin acest proces, pe măsura în care "se include în Sfânta Scriptură" şi pe măsura în care raţiunea solicită acest lucru. Irenaeus era deja obligat să refuze să răspundă la întrebarea "În ce măsură credinţă neexplicată poate fi suficientă pentru majoritatea creştinilor?", cu toate că numai această explicaţie poate rezolva marile probleme: "De ce au fost acordate omenirii mai multe legăminte, care era specificul fiecărui legământ, din care cauză Dumnezeu a pus fiecare om în necredinţă, de ce Spiritul Sfânt a devenit carne şi a suferit, de ce Fiul Domnului a venit în ultimele vremuri?" (35) Legătura dintre teologie şi gnoza teologică era stabilită de Irenaeus: gnoza teologică era o continuarea a teologiei. (36) În acelaşi timp, el nu a demonstrat în mod clar în ce fel colecţia de declaraţii istorice din confesiune putea garanta o cunoaştere suficientă şi defensibilă a creştinismului. Ca fapt, teoriile speculative de aici sunt încorporate în enunţurile istorice ale tradiţiei. Oare aceste obscurităţi vor continua să existe după ce Biserica este silită să concureze, în cadrul sistemului său teologic, cu toată ştiinţa filozofică a grecilor? Poate exista expectaţia ca în locul acestui sistem de eclecticism şi compromis să fie acceptată în viitor o metodă care va distinge între credinţă şi teologie şi va interpreta într-un sens nou şi speculativ întregul complex al tradiţiei? Procedura lui Irenaeus poseda cel puţin acest unic avantaj faţă de cealaltă metodă. Conform procedurii lui Irenaeus, totul poate fi recunoscut drept un component al credinţei, cu condiţia să poarte amprenta adevărului, fără ca, în aparenţă, credinţa să-i schimbe esenţa. Procedura lui Irenaeus este incorporată în teologia faptelor iar aceasta pare a fi credinţa. (37) În mod imperceptibil, teologia faptelor devine un sistem revelat de doctrină şi istorie. Irenaeus încearcă întotdeauna să refere totul la credinţa simplă şi la credinţa în simplicitate adică la credinţă în Dumnezeu Creatorul şi în Fiul lui Dumnezeu, cel care a devenit om. Totuşi, Irenaeus nu a avut puterea să oprească dezvoltarea care era destinată să transforme credinţa în cunoaşterea unui sistem teologic. Irenaeus şi dascălii ecleziastici care au urmat au evitat elenizarea accentuată a Evangheliei, cauzată de sistemele gnostice, prin conservarea unei părţi importante din tradiţia creştină timpurie cu privire la litera scrisă şi la spirit. Astfel, tradiţia creştină timpurie a fost salvată pentru viitor. Preţul acestei conservări a fost adoptarea unei serii de formule "gnostice". Cu toate că aveau îndoieli, unii ecleziastici au adoptat modul adversarilor de a considera lucrurile. Ei făcut acest lucru fiindcă, pe măsură ce se îndepărtau de ideile şi sentimentele creştine timpurii, ei pierdeau şi celelalte puncte de vedere. Vechii Părinţi catolici au stabilit permanent o mare parte din tradiţia timpurie în favoarea creştinismului dar, în acelaşi timp, au promovat elenizarea graduală a creştinismului.

2. Doctrinele Bisericii

În secţiunea care urmează, noi nu intenţionăm să facem o prezentare a teologiei lui Irenaeus şi a altor dascăli antignostici ai Bisericii. Noi vom prezenta chestiunile doctrinare din vremurile ulterioare la care aceşti erudiţi au contribuit.

Pe lângă dovada provenită din scrierile precedente, Irenaeus şi succesorii săi au invocat împotriva tezelor gnostice (38) următoarele argumente: 1. În cazul gnosticilor şi al lui Marcion, Divinitatea nu este absolută fiindcă nu cuprinde tot, adică este limitată de *kenoma* sau de sfera unei a două divinităţi; prezenţa sa universală, cunoaşterea sa universală forţa sa totală au o limită corespunzătoare. (39) 2. Presupunerea emanaţiilor divine şi a unei *plenorama* diferenţiate reprezintă divinitatea drept o entitate compusă, adică (40) o entitate finită. Personificarea caracteristicilor divine este o anomalie mitologică. Această stupiditate este evidentă atunci când cineva încearcă personificarea afecţiunilor şi a caracteristicilor umane. (41) 3. Tentativa de a considera caracteristicile din Divinitatea supremă este, în sinea sa, absurdă şi insolentă.

(42) 4. Teoria despre pasiune şi ignoranţa Înţelepciunii (*Sophia*) introduce păcatul în divinitatea supremă. Astfel, este deja menţionat cel mai serios argument împotriva cosmogoniei gnostice. Un alt argument împotriva acestui sistem este că lumea şi omenirea ar fi fost incapabile să se îmbunătăţească dacă ar fi provenit din ignoranţă şi păcat. (43) Irenaeus şi Tertullian aduc argumente prelungite pentru a arăta că este de neconceput o divinitate care nu a creat nimic. Ideea despre un demiurg care ocupă o poziţie alături sau mai jos de Fiinţa Supremă este un argument contradictoriu în sinea sa dacă această creatură apare uneori dincolo de Fiinţa Supremă iar de alte ori pare atât de slabă şi limitată încât nimeni nu o mai poate considera o divinitate. (44) Părinţii Bisericii argumentează peste tot în favoarea demiurgului gnostic şi împotriva noţiunii de divinitate gnostică supremă. Niciodată ei nu au procedat în direcţia inversă ca să demonstreze că Dumnezeul Sublim poate fi Creatorul. Mai curând, eforturile lor sunt orientate să demonstreze că Unicul şi Supremul Dumnezeu este Creatorul lumii iar o divinitate mai superioară nu poate exista. Aceasta este o atitudine caracteristică a Părinţilor Bisericii fiindcă dovedeşte că prezumpţia lor fundamentală era teologia apologetică - filozofică. Dumnezeul suprem gnostic (marcionit) este Dumnezeul religiei, Dumnezeul Mântuirii. Demiurgul este entitatea necesară pentru explicarea lumii. Intervenţia Părinţilor în favoarea sa, adică presupunerea că Demiurgul este fundamentul argumentelor lor dezvăluie ce era fundamental şi ce era accidental în învăţarea lor religioasă. Totuşi, în acelaşi timp, acest lucru demonstrează pe deplin că ei nu au înţeles şi nu au simţit problema fundamentală care îi tulbura şi îi dezorienta pe gnostici şi pe Marcion: diferenţa de calitate între sferele creaţiei şi sferele mântuirii. Ei cred că au explicat suficient această diferenţă prin doctrina libertăţii umane şi consecinţele sale. Astfel, conţinutul întregii lor argumentaţii împotriva gnosticilor şi a lui Marcion este un gen abstract, filozofic şi raţional. (45) De regulă, ei nu susţin controversa prin intermediul unor motive preluate din sferele mai profunde ale religiei. În orice caz, din momentul în care argumentul raţional eşuează, se termină cu adevărat disputa din motive mai profunde, cel puţin în cazul lui Tertullian; disputa este mutată în sfera regulei credinţei şi a Scrierilor Sfinte. Astfel, de exemplu, din considerente dogmatice, ei nu au reuşit să exercite o astfel de impresie asupra cristologiei eretice, cu toate că din acest punct de vedere, Irenaeus a avut un succes mult mai mare în comparaţie cu Tertullian. (46) În *The Five Books against Marcion,* II, 27 in *op. cit*., v. III, p. 318, Tertullian dezvăluie interesul pe care l-a avut în Hristos cel preexistent, spre deosebire de Dumnezeu Tatăl. Nu este practic să fie separate argumentele invocate de Părinţii Bisericii din propriile lor învăţături concrete împotriva gnosticilor fiindcă acestea sunt cu totul dependente de atitudinea lor specifică în sfera Scripturii şi a tradiţiei.

Irenaeus şi Hippolytus au fost denumiţi, pe bună dreptate, teologi ai Scripturii dar a crede că această definiţie îi caracterizează este o ciudată infatuare. Dacă noi înţelegem termenul "evanghelic" în sensul vulgar, termenul poate fi corect numai dacă semnificaţia sa este identică cu termenul "catolic". Dacă "evanghelic" înseamnă "creştin timpuriu", atunci trebuie afirmat că teologia Scripturii nu era modalitatea primordială pentru a conserva ideile creştinismului timpuriu. După cum scrierile din Noul Testament erau considerate ca documente *inspirate*, care trebuie să fie interpretate după regula credinţei (*regula fidei*), conţinutul lor putea fi obscurat. Marcion şi conducătorii şcolii valentiniene au fost şi ei teologi ai Scripturii iar Irenaeus şi Hippolytus numai i-au urmat. Este adevărat că ei au argumentat în mod foarte determinat împotriva metodei arbitrare adoptată de Valentinus pentru interpretarea scrierilor. Ei au comparat această metodă cu procesul de transformare al unui tablou mozaic al unui rege în tabloul mozaic al unei vulpi. Prin această metodă, poemele lui Homer puteau fi transformate de multe ori, după cum dorea cineva. (47) Totuşi, ei protestau la fel de intens că Apelles şi Marcion au respins interpretarea lor alegorică (48) iar astfel ei nu avut capacitatea de a stabili un canon care să aibă cu adevărat capacitatea de a distinge între interpretarea lor şi interpretarea gnosticilor. (49) Teologia Scripturii a vechilor Părinţi catolici avea un dublu aspect. Religia din Scriptură nu mai este forma originală ci este mediată, ştiinţifică (erudită), care trebuie să fie construită printr-un proces stabilit. Pe de o parte, religia Scripturii este cel mai puternic simptom al secularizării, care era deja începută. Pe scurt, aceasta este religia din şcoala gnostică iar apoi, religia ecleziastică. Pe de altă parte, religia Scripturii poate fi o reacţie integrală împotriva excesului entuziast şi al frigidităţii moralistice. De la bun început, sensul corect al literei va obţine recunoaşterea imperceptibilă, în contradicţie cu "Spiritul", introdus arbitrar. În decursul timpului, sensul corect al literei urma să excludă complect acest "Spirit". În mod cert, Irenaeus a încercat să

delimiteze folosirea Scripturilor de către Biserică, spre deosebire de practica gnostică. El respinge teoria despre acomodare, folosită de unii gnostici. (50) Prin repudierea tuturor doctrinelor ezoterice, el a accentuat mai mult ca ei absoluta suficienţă a Scripturilor. (51) Irenaeus respinge toate diferenţele dintre diversele genuri de inspiraţie din Scrierile Sfinte (52); el stabileşte maxima conform căreia fragmente obscure trebuie să fie interpretate prin fragmentele clare şi nu invers. (53) În esenţă, acest principiu este ambiguu dar devine clar prin dispoziţia de a interpreta totul după regula credinţei; (54) în cazul fragmentelor inacceptabile, dispoziţia este de a căuta prototipul (modelul). (55) Irenaeus a explicat Vechiul Testament în mod alegoric, după obiceiurile tradiţionale. (56) Conform principiului *nihil vacuum neque sine signo apud deum* (*Against Heresies* IV 21.3 in *op. cit*., p. 493), Irenaeus a fost primul care a aplicat explicaţia Stinţifică şi mistică asupra Noului Testament. Prin urmare, el a fost obligat să adopte exegeza gnostică care a devenit imperativă din momentul în care scrierile apostolice au fost considerate drept un Nou Testament. Pentru Irenaeus, faptul că Isus dă mâncare celor de la masă semnifică faptul că Isus dă viaţă generaţiilor dispărute de multă vreme prin moarte. (57) În parabola Samaritanului, Irenaeus interpretează "gazda" drept Spiritul iar cei doi bănuţi ("denarii") drept Tatăl şi Fiul. (58) Pentru Irenaeus, Tertullian şi Hippolytus, toate numerele şi circumstanţele ocazionale din Scrierile Sfinte sunt, în mod virtual, la fel de semnificative ca şi pentru gnostici. De aici reiese că singura chestiune este semnificaţia care trebuie să fie atribuită acestor subiecte. Prin urmare, "gnosticismul" este aici totul adoptat de dascălii ecleziastici, cu condiţia ca acest gnosticism să fie nimic mai mult decât o interpretare a religiei, cu mijloacele ştiinţifice din acele zile. Din momentul în care creştinii vor fi siliţi să prezinte dovezi şi să pună aceleaşi întrebări ca gnosticii, ei au fost siliţi să activeze cu metodele lor. Cu toate acestea, alegoria era necesară pentru a stabili continuitatea tradiţiei de la Adam până în prezent şi nu numai până la Hristos, împotriva atacurilor provenite de la gnostici şi de la Marcion. Prin stabilirea acestei continuităţi, a fost conservat în mod real un adevăr istoric. Cercetările lui Irenaeus, Tertullian şi Hippolytus erau preluate de la adversarii lor iar astfel cu greu există o problemă provenită şi discutată ca rezultat al propriei lor dorinţe de a cunoaşte. Acest lucru a conservat în scrierile lor un caracter creştin timpuriu în comparaţie cu lucrările celor din Alexandria; acest lucru explică oprirea lor la acest punct din învăţăturile lor pozitive, atunci când ei cred că şi-au respins adversarii. Astfel, noi nu găsim la Irenaeus şi la Tertullian o discuţie despre legătura Scripturilor cu regula credinţei. Din modul în care ei apelează la Scripturi şi la regula credinţei, noi putem deduce o serie de probleme importante care nu au fost formulate de Părinţii Bisericii şi, prin urmare, ei nu au vreun răspuns la aceste probleme. (59)

Doctrina despre Dumnezeu a fost stabilită de vechii Părinţi Catolici pentru creştinismul din secolele următoare. Ambele direcţii metodice pentru formarea ideii despre Dumnezeu şi rezultatele lor au rămas neschimbate. Părinţii catolici ai Bisericii deţin o poziţie intermediară între renunţarea la orice cunoaştere - fiindcă Dumnezeu nu este abis şi linişte - şi încercarea de a înţelege profundităţile lui Dumnezeu. Influenţat de stoici, Tertullian a accentuat puternic eventualitatea de a ajunge la cunoaşterea lui Dumnezeu. Irenaeus a urmat o idee care părea anticipe misticismul teologilor din vremurile ulterioare. Irenaeus a considerat că dragostea este o condiţie preliminară a cunoaşterii şi a recunoscut pe deplin că această condiţie preliminară este principiul cunoaşterii. (60) Dumnezeu poate fi cunoscut prin revelaţie (61) pentru că S-a dezvăluit prin creaţie şi prin spiritul revelaţiei. Irenaeus a învăţat că o suficientă cunoaştere a lui Dumnezeu drept creator şi îndrumător poate fi obţinută din creaţie, iar această cunoaştere continuă etern, astfel că oamenii nu au nici o scuză. (62) În acest caz, profeţii, Domnul, apostolii şi Biserica învaţă numai ceea ce trebuie deja să fie evident pentru cunoaşterea firească. Desigur, Irenaeus nu a reuşit să reconcilieze această teză cu afirmaţia precedentă conform căreia cunoaşterea lui Dumnezeu provine din dragostea bazată pe revelaţie. În calitate de apologet şi antignostic, Irenaeus începe de la Dumnezeu, cauza primară. Oricare Dumnezeu care nu este cauza primară este numai o fantomă. (63) Orice stare de spirit religioasă sublimă care nu include sentimentul de dependenţă faţă de Dumnezeu Creatorul este o înşelăciune. Ceea mai gravă blasfemie este degradarea lui Dumnezeu Creatorul iar ceea mai înspăimântătoare intrigă a diavolului este ceea care a produs *blasphemia creatoris.* (64) La fel ca apologeţii, primii Părinţi ai Bisericii mărturisesc că doctrina despre Dumnezeu Creatorul este prima şi ceea mai importantă dintre principalele articole ale credinţei creştine. (65) Credinţa că Dumnezeu este unic şi absolut este punctul esenţial. (66) Dumnezeu este toată lumina, toată înţelegerea, tot Logos-ul, tot

spiritul activ. (67) Tot ceea ce este antropopatie şi antropomorfie trebuie să fie conceput drept incompatibil cu natura divină. (68) Doctrina catolică timpurie despre Dumnezeu demonstrează un anumit progres faţă de doctrina apologeţilor, pe măsura în care caracteristicile de bunătate şi virtute sunt discutate explicit. În contradicţie cu Marcion, este dovedit că aceste caracteristici nu se exclud reciproc dar, în mod necesar, se implică reciproc. (69)

Cu privire la doctrina Logos-ului, Tertullian şi Hippolytus au adoptat şi au dezvoltat doctrina apologeţilor iar Irenaeus a stabilit propria sa traiectorie. Tertullian, în lucrarea sa *The Apology* cap. 21, a expus doctrina Logos-ului după cum a fost enunţată de către Tatian. Unica diferenţă importantă între Tertullian şi Tatian constă în faptul că apariţia Logos-ului la Isus Hristos era scopul uniform al prezentării sale. (70) Tertullian a explicat deplin doctrina sa despre Logos în lucrarea sa împotriva lui Praxeas. (71) Aici, el a formulat definiţii ale relaţiilor dintre persoane care ar fi putut fi deplin adoptate în crezul de la Niceea. (72) Interesul filozofic şi cosmologic este prevalent şi aici; istoria mântuirii apare numai drept o continuare a istoriei cosmosului. Acest sistem este diferit de gnosticism prin faptul că istoria salvării apare drept continuarea firească şi nu numai o corectură pentru istoria creaţiei. În mod excepţional de clar, Tertullian a elaborat ideea conform căreia unitatea divinităţii este demonstrată prin *una substantia* şi *una dominatio*. După Tertullian, derularea acestei substanţe în mai multe întrupări cereşti sau administrarea suveranităţii divine prin persoane emanate nu poate periclita unitatea; prelucrarea unităţii atunci când unitatea produce trinitate din sinea sa ("dispositio unitatis, quando unitas ex semetipsa (trinitatem) derivat") nu anulează unitatea. Mai mult de atât, Fiul se va supune cândva Tatălui iar astfel Dumnezeu va fi pe deplin totul în tot. (73) Aici, doctrina gnostică a aeonilor este adoptată în forma sa ceea mai extensivă. Din acest punct de vedere, Hippolytus care este de acord cu Tertullian, a certificat că adepţii lui Valentinus "admit că unicul Dumnezeu este sursa pentru tot ceea ce există fiindcă şi ei cred că totul revine la cel Unic." (74) Singura diferenţă este că Tertullian şi Hippolytus limitează domeniul lui Dumnezeu la Tată, Fiu şi Sfântul Spirit iar gnosticii extind acest domeniu. (75) După Tertullian, "concepţia raţională a Trinităţii constituie adevărul iar o idee iraţională despre unitate creează erezie". (76) Această concepţie raţională este deja principiul conducător al dogmaticii creştine. Pentru Tertullian, considerarea diverselor fapte din Împărăţia lui Dumnezeu, distingerea între *dispositio*, *distinctio* şi *numerus*, pe de o parte şi *divisio*, pe de altă parte, formează o concepţie raţională. La începuturi, Dumnezeu era singur dar *ratio* şi *sermo* existau în interiorul său. Într-un anumit sens, Dumnezeu, nu a fost niciodată singur, fiindcă El gândea şi vorbea spre interior. Dacă oamenii pot purta conversaţii cu propriile lor persoane şi dacă oamenii pot deveni obiecte de reflecţie, acest lucru este mai mult posibil la Dumnezeu. (77) Dar, până la acest moment, El era unica entitate. (78) Cu toate acestea, din momentul în care a ales să se dezvăluie şi a trimis din interiorul său cuvântul creaţiei, Logos-ul a devenit o fiinţă reală, favorabilă pentru lume. "Cel care provine dintr-o substanţă atât de măreaţă şi care a creat astfel de substanţe, nu poate fi lipsit de substanţă în sinea sa. În consecinţă, Logos-ul trebuie să fie permanent conceput ca separat permanent de Dumnezeu, "*secundus a deo constitutis, perseverans in sua forma*". Dar, dat fiind că unitatea substanţei trebuie sa fie conservată, Logos-ul trebuie să fie legat de Tată aşa cum raza de soare este legată de soare, aşa cum curgerea este legată de sursă, aşa cum creanga este legată de rădăcină. (79) Din această cauză, *Fiul* este ceea mai potrivită expresie pentru Logos-ul care a fost astfel emanat. Dat fiind că Logos-ul are aceeaşi substanţă cu Tatăl (*unius substantiae*), Logos-ul are şi aceeaşi forţă. Cu privire la lume, Logos-ul are toată puterea în ceruri şi pe pământ încă de la începuturile timpurilor (*ab initio*). (80) Pe de altă parte, acelaşi Fiu este numai un element şi o creaţie. Tatăl este deplinul iar misterul constă în acest fapt. Ceea ce Fiul posedă i-a fost dăruit de Tată; deci, Tatăl este mai mare ca Fiul. Fiul este supus Tatălui. (81) "*Pater tota substantia est, filius derivatio totius et portio*". (82) În ultimă instanţă, acest paradox este bazat pe o axiomă filozofică a lui Tertullian: toată deplinătatea lui Dumnezeu, adică a Tatălui, nu are capacitatea de a penetra finitul deoarece Dumnezeu trebuie întotdeauna să rămână invizibil, inaccesibil şi incomprehensibil. Fiinţa divină care apare şi funcţionează pe Pământ niciodată nu poate fi altceva mai mult decât o parte din divinitatea transcendentă. Această fiinţă trebuie să fie o existenţă derivată care posedă deja, într-un oarecare mod, un element finit în sinea sa fiindcă este spiritul ipostaziat al creaţiei, care are o anumită origine. (83) Nu se poate spune că Tertullian a vrut să afirme că Fiul este gândul lumii. Insistenţa lui Tertullian cu privire la "unius substantiae" neagă acest

lucru. Totuşi, Tertullian a considerat Fiul drept divinitatea depotenţată în scopul propriei potenţieri, divinitatea adoptată la această lume, a cărei sferă coincide cu lumea gândirii şi a cărei putere este identică cu ceea ce este necesar pentru lume. Din punctul de vedere al umanităţii, această divinitate este Dumnezeu în sine adică Dumnezeu care poate fi înţeles de către oameni şi Dumnezeu care poate înţelege oamenii. Din perspectiva lui Dumnezeu, această divinitate este subordonată şi chiar trecătoare. La fel ca apologeţii, Tertullian şi Hippolytus ştiu numai puţin despre o imanentă trinitate care numai apare astfel fiindcă uniunea materiei este foarte puternic accentuată. Dar, la fel ca la gnostici, procesul trinitarian este numai fundalul procesului care produce istoria lumii şi a salvării. Acest lucru este demonstrat, în primul rând, prin faptul că în procesul de dezvoltare şi mântuire, Fiul trece printr-un proces finit. (84) În al doilea rând, acest lucru este demonstrat prin faptul că Fiul va înapoia cândva Tatălui monarhia. (85) Fătă îndoială, aceste cuvinte nu sunt spuse din punctul de vedere al omului ci din punctul de vedere al lui Dumnezeu fiindcă "Fiul continuă în forma sa" cât timp durează istoria. Prin premiza, planul şi detaliile sale, toată această expunere nu este diferită de învăţăturile filozofilor greci şi ale urmaşilor lor. (86) Singura diferenţă între această expunere şi învăţăturile filozofilor greci este scopul său. În sinea sa, conservarea credinţei creştine timpurii în Dumnezeu Tatăl şi în Domnul Isus Hristos Fiul nu este potrivită; importanţă credinţei creştine constă în identificarea Lui Isus cel istoric cu acest Logos. Prin această modalitate, Tertullian a unit cosmologia idealistă doctă cu enunţurile tradiţiei creştine timpurii despre Isus. Prin această modalitate, Tertullian a creat aparenţa a două aripi cu totul deosebite ale aceluiaşi edificiu. (87) Cu o deosebită versatilitate, Tertullian a continuat să se simtă acasă în ambele ramuri.

Lucrurile stau cu totul altfel cu privire la doctrina lui Irenaeus despre Logos.(88) Tertullian şi Hippolytus au dezvoltat doctrina despre Logos fără referinţă la istoricul Isus; ei au adăugat numai incarnarea la teoria existentă deja a subiectului. Irenaeus a considerat că Isus Hristos este Dumnezeu şi om şi l-a făcut pe Isus *punctul de plecare* al speculaţiei sale. Astfel, el a urmat Evanghelia după Ioan precum şi scrierile lui Ignatius. Aproape întotdeauna, Irenaeus se gândeşte Isus atunci când vorbeşte despre Logos sau despre Fiul Domnului. Astfel, Irenaeus nu-l identifică pe Hristos sau elementul său divin cu ideea despre lume, cu Spiritul Creator sau cu Raţiunea lui Dumnezeu. (89) Irenaeus consideră Logos-ul drept desemnarea obişnuită a lui Hristos ca preexistent. Acest lucru poate fi explicat numai prin tradiţia apologetică care, pe vremea lui, era deja recunoscută ca autoritară printre erudiţii creştini şi care a apărut justificată şi necesară în *Prima Epistolă după Ioan*, cap. 1. Dat fiind că Irenaeus şi Valentinus considerau că salvarea este acţiunea deosebită a lui Hristos, interesul cosmologic în doctrina celui de al doilea Dumnezeu a devenit subordonată faţă de elementul soteriologic. Spre deosebire de Valentinus, în sistemul lui Irenaeus, adevărata mântuire trebuie să fie imaginată drept recapitularea creaţiei; mântuirea şi creaţia nu sunt opuse ca antiteze. Prin urmare, Mântuitorul are şi el poziţia sa în istoria creaţiei. Deci, într-un anumit sens, cristologia lui Irenaeus ocupă o poziţie interimară între cristologia valentinienilor, cristologia lui Marcion, pe de o parte şi doctrina Logos-ului a apologeţilor, pe de altă parte. Apologeţii au un interes cosmologic, Marcion are numai un interes soteriologic iar Irenaeus are ambele interese. În speculaţiile lor, apologeţii se bazează pe Vechiul Testament, Marcion se bazează pe Noul Testament iar Ireaneus se bazează pe Vechiul Testament precum şi pe Noul Testament.

Irenaeus a refuzat să cerceteze elementul divin din Hristos precum şi motivul pentru care o altă divinitate supremă se află împreună cu Tatăl. Irenaeus recunoaşte că, în acest caz, el urmează regula credinţei şi a Scrierilor Sfinte. În principiu, el respinge căutarea detailată; el nu acceptă diferenţa dintre Spiritul care există în Dumnezeu şi un Spirit care provine de la Dumnezeu; el este împotriva ideii de emanaţie în general şi a opiniei după care Logos-ul a fost emis mai departe la un moment specific. Irenaeus nu ar fi permis a Logos-ul să fie interpretat drept raţiunea internă sau cuvântul rostit de către Dumnezeu. Pentru Irenaeus, Dumnezeu este o esenţă simplă şi rămâne astfel întotdeauna iar noi nu ar trebuii să face ipostazierea calităţile Sale. (90) Cu toate acestea, Irenaeus îl denumeşte pe Hristos cel preexistent drept Fiul Domnului şi menţine strict diferenţa personală între Tată şi Fiu dar nu se foloseşte de această diferenţă în interesul cosmologiei. (91) În spiritul lui Irenaeus, noi vom fi nevoiţi să afirmăm: Logos-ul este ipostaza revelaţiei Tatălui, "propria revelaţie a Tatălui conştient de sine" şi revelaţia proprie eternă. După Irenaeus, Fiul a existat *întotdeauna* alături de Dumnezeu, *întotdeauna* a dezvăluit Tatăl şi

întotdeauna a fost divinitatea *deplină*. Cu alte cuvinte, Fiul este Dumnezeu în esenţa sa specifică, cu adevărat Dumnezeu şi nu există nici o diferenţă esenţială între Fiu şi Dumnezeu. (92) În acest moment, putem deduce din puternica accentuare a termenului *întotdeauna* că Irenaeus a conceput o revelaţie între Tată şi Fiu în divinitate, condiţionată de esenţa lui Dumnezeu în sine şi existentă independent de revelaţie. El consideră ceea de a doua ipostază drept existentă din întreaga eternitate, în calitatea Logos-ului şi în calitatea Fiului. Declaraţia sa că Logos-ul a revelat Tatăl de la începuturi demonstrează că această revelaţie se află întotdeauna în sfera revelaţiei. Astfel, Fiul există fiindcă el acordă o revelaţie. Irenaeus este numai puţin interesat de a spune ceva despre Fiu, în afară de misiunea sa istorică. Irenaeus proslăveşte Tatăl drept Creatorul nemijlocit al universului şi se străduieşte să reprime toate speculaţiile care duc dincolo de Scrierile Sfinte. Cu toate acestea, el nu putea să evite meditarea asupra problemelor: de ce există o a doua divinitate alături de Dumnezeu şi cum sunt legate între ele aceste două divinităţi. Răspunsurile sale incidentale nu sunt esenţial diferite faţă de răspunsurile lui Tertullian şi ale apologeţilor iar singura diferenţă este caracterul incidental. Irenaeus a considerat că Fiul este "braţul lui Dumnezeu", mediatorul creaţiei. Într-un anumit fragment, Irenaeus pare să considere diferenţa între Tată şi Fiu precum diferenţa dintre elementele lui Dumnezeu, firesc invizibile şi vizibile. Irenaeus consideră Tatăl drept cel care domină tot, căpetenia lui Hristos, adică cel care poartă creaţia şi Logos-ul ei. (93) Irenaeus nu a avut ocazia să scrie împotriva monarhianilor şi, din nefericire, noi nu avem nici o scriere apologetică a sa. Astfel noi nu putem determina cum ar fi scris, dacă ar fi avut o ocazie mai redusă de a evita pericolul de a fi condus în speculaţiile gnostice despre aeoni. Este corectă observaţia că, pentru Irenaeus, divinitatea supremă şi personalitatea divină a lui Hristos numai există una alături de alta. El nu a dorit să considere diversele probleme fiindcă, fiind influenţat de efectele persistente ale unui interes antiteologic din perioada creştină timpurie, el considera rezultatele acestei reflecţii ca periculoase. Dar, de fapt, el nu a corectat cu adevărat premizele problemelor prin respingerea concluziilor. Împreună cu Zahn, noi putem presupune, la fel ca Irenaeus, că "Dumnezeu s-a pus în relaţia dintre Tată şi Fiu pentru a crea după imaginea sa şi asemănător cu El pe omul care urma să-i devină fiu."(94) Noi nu trebuie să punem întrebarea dacă Irenaeus a perceput incarnarea drept un scop definit, implicat în mod necesar în relaţia în relaţia dintre Tată şi Fiu fiindcă această chestiune este în afara gândirii patristice. Fără îndoială, incarnarea a format permanent interesul preeminent al lui Irenaeus; datorită acestui interes, Irenaeus a putut să înlăture sau să voaleze speculaţiile mitologice ale apologeţilor despre Logos iar astfel a putut să treacă imediat la chestiunea soteriologică. (95)

Examinarea viziunilor lui Irenaeus despre destinul omului, situaţia iniţială, căderea şi păcatul este cât se poate de instructivă. Acest lucru provine de la elementele eterogene ale "teologiei" lui Irenaeus. Elementele apologetice, moraliste, realiste şi pauliniene ies în evidenţă aici în mod clar iar inconsistenţele la care a fost purtat Irenaeus sunt evidente. Dar, aceste contradicţii nu au fost niciodată eliminate din sistemul doctrinar al Bisericii şi nu au acceptat să fie eliminate. Astfel, atitudinea lui Irenaeus cu privire la aceste subiecte este tipică. Înşiruirea apologetică şi moralistică se dezvoltă singură cu claritate sistematică. Tot ceea ce este creat nu este imperfect numai datorită faptului că are un început. Conform acestui principiu, omul este şi el imperfect. Desigur, Divinitatea putea să acorde omului perfecţiunea de la începuturi, dar încă de atunci, omul era incapabil să înţeleagă sau să reţină perfecţiunea. Astfel, perfecţiunea, adică incoruptibilitatea, care constă în contemplarea Lui Dumnezeu şi este condiţionată de supunerea voluntară, putea fi numai *destinaţia* omului şi, conform acestei afirmaţii, omul trebuia să fie capabil pentru acest lucru. (96) Această destinaţie este realizată prin îndrumarea lui Dumnezeu şi libera decizie a omului fiindcă bunătatea care nu provine din libera alegere nu are valoare. Capabilitatea discutată aici este implicată în faptul că omul posedă imaginea divină, împlinită în corp; pe de altă parte, asemănarea omului cu Dumnezeu constă în alianţa sufletului cu Spiritul lui Dumnezeu. Această alianţă apare numai atunci când omul este supus în faţa lui Dumnezeu. Irenaeus mai susţine că asemănarea omului cu Dumnezeu constă în libertate. Dat fiind că omul a devenit nesupus imediat după creaţie, asemănarea cu Dumnezeu nu a devenit perfectă. (97) Din cauza căderii sale, omul a pierdut alianţa cu Dumnezeu, pentru care era destinat adică omul a fost pedepsit cu moartea, transmisă la întreaga posteritate a lui Adam. (98) Aici, Irenaeus a urmat spusele lui Pavel dar mai curând a adoptat cuvintele şi nu semnificaţia: la fel ca apologeţii, el subliniază elementele care atenuează căderea omului (99) şi

contemplează căderea cu semnificaţie teleologică. Spre deosebire de Pavel, Irenaeus nu se ocupă de căderea în sine ci de consecinţele căderii; el afirmă că nesupunerea (neascultarea) a fost ceea care a dus la desfăşurarea omului. Omul trebuia să înveţe din experienţă că nesupunerea duce la moarte. Omul trebuia să înveţe prin experienţă că nesupunerea duce la moarte, pentru ca el să dobândească înţelepciunea şi pentru ca el să alege liber împlinirea poruncilor lui Dumnezeu. Omul a fost silit prin cădere să înveţe că bunăstarea şi viaţa nu îi aparţin lui prin natură ci îi aparţin lui Dumnezeu. (100) Numai atunci când îl menţionează pe Pavel, Irenaeus aminteşte păcatul în legătură cu mântuirea. Consecinţele etice ale acestei căderi nu sunt menţionate în acest context. "Căderea omului nu a fost anulată prin cădere. Mai curând, căderea omului a avut ca scop să fie un instrument care să conducă oamenii pentru ca ei să atingă această perfecţiune pentru care au fost destinaţi." (101) Bunătatea lui Dumnezeu s-a arătat după îndepărtarea arborelui vieţii şi prin sentinţa morţii lumeşti. (102) În cadrul acestei concepţii, semnificaţia lui Isus este evidentă: Isus este cel care perceput în persoana sa destinaţia omenirii. Spiritul lui Dumnezeu a devenit unit cu sufletul său şi s-a obişnuit să sălăşluiască în oameni. Dar, El este şi învăţătorul care reformează din nou omenirea prin predica sa, cheamă omenirea să-şi orienteze libertatea care mai există către supunerea faţă de poruncile divine iar astfel să restaureze adică să întărească libertatea astfel ca umanitatea să devină capabilă să accepte incoruptibilitatea. (103) Poate fi observat în mod evident că aceasta este idea lui Tatian şi Teofil iar Irenaeus le-a îmbinat cu afirmaţiile lui Pavel. În esenţă, Tertullian şi Hippolytus au provăduit aceeaşi doctrină. (104) Numai Tertullian a fost cel care a susţinut că imaginea şi asemănarea cu Dumnezeu se află în mod expres şi exclusiv în faptul că voinţa şi capacitatea omului sunt libere. Pe baza acestei libertăţi, Tertullian a promovat un argument pentru justificarea căilor lui Dumnezeu. (105)

Irenaeus a extins şi o altă expunere, provenită de la doctrina sa gnostică şi realistă de recapitulare. Această expunere demonstrează urmele clare lăsate de influenţa teologiei pauline. Această expunere nu este consistentă cu ideile moraliste menţionate mai sus, care puteau puteau fi unite numai cu în câteva subiecte. Pentru apologeţi, propoziţia "Nu se poate învăţa despre Dumnezeu fără ajutorul lui Dumnezeu" era o convingere pe care ei (cu excepţia lui Iustin), o supuneau faţă de moralismul lor. Apologeţii nu au acordat acestei propoziţii o semnificaţie hristologică specifică. Irenaeus a înţeles această propoziţie în sens hristologic (106) şi, în acelaşi timp, ei au conceput binecuvântarea mântuirii împărtăşită de Hristos drept incoruptibilitatea (integritatea) inclusă de Dumnezeu în ascultare (supunere). (IV 20. 5-7, IV 38). De asemenea, ei au conceput binecuvântarea mântuirii drept filiaţia divină câştigată de Hristos pentru noi, realizată prin asocierea constantă cu Dumnezeu şi dependenţa de Dumnezeu. (107 Fără îndoială, el a considerat că această filiaţie divină constă în transformarea naturii umane. În acest moment, el a avut şi o idee diferită despre destinaţia primară a omului, despre destinaţia lui Adam şi despre consecinţele căderii. Aici apare speculaţia mistică Adam - Hristos, conform cu Epistolele către Efeseni şi Epistolele către Corinteni. Totul, adică "longa hominum expositio", a fost recapitulat de Hristos în sinea sa. Cu alte cuvinte, El a restabilit omenirea la *ceea ce a fost la origini* şi a inclus din nou sub o nouă căpetenie ceea ce a fost divizat. Dacă omenirea este restaurată, ea trebuie să fi pierdut ceva înainte de această restaurare iar la origine ea era într-o stare bună. În complectă contradicţie cu învăţăturile menţionate mai sus, Irenaeus afirmă: "Ceea ce am pierdut la Adam, adică posesia imaginii şi a asemănării cu Dumnezeu, noi recuperăm în Hristos." (108) Adam este omenirea. Cu alte cuvinte, aşa cum omenirea este unită şi reînnoită prin Hristos, omenirea avea deja aceste calităţi la Adam. Prin urmare, "păcatul neascultării şi pierderea mântuirii de care Adam a suferit în consecinţă pot fi considerate drept apartenente întregii omeniri, rezumată în el, aşa cum ascultarea lui Hristos şi posesia mântuirii aparţin întregii omeniri unită sub el în calitate de căpetenie." (109) Prin primul Adam, oamenii l-au jignit pe Dumnezeu prin neîndeplinirea poruncilor sale; prin Adam, umanitatea a devenit neascultătoare, rănită, păcătoasă, lipsită de vitalitate. Prin Eva, omenirea şi-a pierdut viaţa. Prin victoria sa asupra primului om, moartea a coborât asupra tuturor iar diavolul i-a dus pe toţi în captivitate. (110) Aici, Irenaeus vrea întotdeauna să spună că prin Adam, care reprezintă toată omenirea drept căpetenie, omenirea a fost condamnată la moarte. În acest caz, el nu s-a gândit la o transmitere ereditară ci la o uniune mistică (111), la fel ca în cazul lui Hristos, considerat al doilea Adam. Presupunerea unei idei religioase cvasi-istorice în gândirea lui Irenaeus mai evidentă în afirmaţia că dacă Adam în sine nu ar fi fost salvat de Hristos, diavolul ar fi înfrânt divinitatea.

(112) Numai expunerea moralistă a gândirii sale l-a salvat pe Irenaeus de la concluzia că există o restaurare pentru toţi oamenii ca indivizi.

Concepţia lui Adam ca reprezentant al umanităţii corespunde cu doctrina lui Irenaeus despre Dumnezeu - omul. Irenaeus este un important autor în procesul de dezvoltare a Cristologiei. În prezent, creştinismul ecleziastic ocupă un loc la fel de important ca Ireneaus, în cazul în care crede în mod serios în unitatea elementelor umane şi divine în Isus şi consideră umanitatea divină din actele sale drept divinizare. Cu privire la acest subiect, Tertullian era în contradicţie completă faţă de Irenaeus. Tertullian emite aceeaşi formulă în mai multe fragmente dar, spre deosebire de Irenaeus, nu poate da o explicaţie a conţinutului. Pe de altă parte, noi îi datorăm ideea celor "două esenţe", care au rămas integrale. Această formulă a fost adoptată datorită influenţei lui Papa Leon al Mare şi, la nivelul fundamental, contrazice ideea lui Irenaeus. "Fiul Domnului a devenit fiul omului" (*Filius Dei factus filius hominis*). În cele din urmă, modul în care Irenaeus a încercat să interpreteze invocaţiile istorice despre Isus Hristos din perspectiva umanităţii lui Dumnezeu şi modul în care a încercat să le acorde o semnificaţie cu privire la mântuire formează un act de o importanţă epocală.

"Filius dei filius hominis factus" este identic cu Isus Hristos, nu un Isus şi nu un Hristos, cu numai o viziune trecătoare între un aeon şi un om ci una şi aceeaşi entitate care a creat lumea, a fost născut, a suferit şi s-a înălţat" - această teză, alături de dogma lui Dumnezeu Creatorul, este doctrina cardinală a lui Irenaeus (113): "Isus Hristos adevăratul om şi adevăratul Dumnezeu" ("Jesus Christus, vere homo, vere deus"). (114) Numai Biserica aderă la această doctrină fiindcă "nici unul dintre eretici nu credea că Spiritul lui Dumnezeu a devenit carne" ("secundum nullam sententiam haereticorum verbum dei caro factum est"). (115) Deci, următoarele chestiuni trebuie să fie demonstrate: 1)Isus este într-adevăr Spiritul lui Dumnezeu, adică Dumnezeu; 2) acest Spirit a devenit cu adevărat om; Spiritul incarnat este o entitate inseparabilă. Irenaeus susţine prima chestiune împotriva ebioniţilor şi a valentinienilor care credeau că venirea lui Hristos este venirea unui descendent al unuia dintre numeroşii aeoni. În contradicţie cu ebioniţii, Irenaeus accentuează diferenţa dintre filiaţia naturală şi filiaţia adoptată. Irenaeus apelează la mărturia din Vechiul Testament în favoarea divinităţii lui Hristos (116) şi susţine că noi am fi mai departe în sclavia vechii neascultări dacă Isus Hristos ar fi numai un om. (117) În acest context, Irenaeus a discutat şi naşterea din Virgină. El a dovedit acest lucru din profeţie iar teoria sa despre recapitulare a lăsat să se înţeleagă o asemănare între Adam şi Eva, pe de o parte şi Hristos şi Maria, pe de altă parte, ceea ce includea naşterea din Virgină. (118) Spre deosebire de valentinieni, Irenaeus susţine că adevăratul Spirit al lui Dumnezeu în sine a fost întotdeauna cu Dumnezeu şi a fost prezent în sfera umană după descendenţa sa. (119) Cel care a devenit fiinţă umană nu era o fiinţă străină pe lume ci era Domnul lumii şi al Omenirii, Fiul lui Dumnezeu şi nimeni altcineva. Prin această afirmaţie, Ireaus se află în contradicţie cu Marcion. Realitatea trupului lui Hristos, adică identitatea esenţială a umanităţii lui Hristos cu umanitatea noastră a fost accentuată permanent de Irenaeus, care a considerat întreaga faptă a mântuirii ca dependentă de această identitate. (120) Irenaeus include în această identitate faptul că Isus trebuie să trecut prin şi trebuie să fi fost supus faţă de toate condiţiile unei vieţi depline, de la naştere până la bătrâneţe şi moarte. (121) Prin urmare, Isus Hristos este Fiul lui Dumnezeu şi a devenit deja Fiul omului. În aceste noţiuni este vorba de un singur Hristos în care Logos-ul este permanent unit cu umanitatea. (122) Irenaeus a denumit această alianţă "uniunea Spiritului lui Dumnezeu cu creatura (*adunitio verbi idei as plasma*) (123) şi "mixtura şi comuniunea lui Dumnezeu şi omul" (*commixtio et communio dei et hominis*) (124), fără să-l descrie mai clar. (125) Irenaeus consideră că această uniune este perfectă fiindcă, de regulă, el nu va asculta de orice separaţie între ceea ce a fost făcut de Isus omul şi de către Dumnezeu Spiritul. (126) Formula explicită a acestor două substanţe sau esenţa din Hristos nu există la Irenaeus dar această formulă a fost deja utilizată de Tertullian. Această formulă nu a apărut la Irenaeus numai datorită faptului că el nu vorbea aici ca teolog ci numai îşi exprima credinţa. (127) Tertullian îl imita îndeaproape pe Irenaeus în afirmaţiile sale despre Dumnezeu-om. La fel ca Irenaeus, Tertullian foloseşte expresia "Omul unit cu Dumnezeu" (*homo Deo mixtus*) (128) şi aplică *predicatele* omului la Fiul lui Dumnezeu. (129) Dar, el merge mai departe sau, în favoarea clarităţii formale, el exprimă misterul într-un mod care arată căel nu a perceput pe deplin semnificaţia religioasă a propoziţiei "Fiul lui Dumnezeu a făcut omul" (*Filius dei filius hominis factus*). El vorbeşte despre substanţa corporală şi spirituală, adică divină, a

Domnului (*corporalis et spiritualis (i.e. divina) substantia domini*) (130) a substanţei carnale sau a spiritului lui Hristos (*utraque substantia et carnis et spiritus Christi*), despre "creaţia celor două substanţe pe care şi Hristos le poseda (*conditio duarum substantiarum quas Christus et ipse gestat*) (131) şi despre "condiţia dublă, nu amestecată ci unită într-o singură persoană - Dumnezeu şi omul" (*duplex status non confesus sed conjunctus in una persona - deus et homo*). (132) Aici posedăm deja deplina formulă calcedoniană a celor două substanţe într-o singură persoană dar totuşi putem constata că, în expunerea sa, Tertullian a mers mai departe ca Irenaeus în expunerea sa. (133) Mai mult de atât, el a fost impulsionat să combată un principiu antagonist. Irenaeus încă nu a avut ocazia să explice amănunţit că propoziţia "Spiritul a devenit carne" (*verbum caro factum*) nu denotă nici o transformare. În multe fragmente apare faptul că el exclude ideea de schimbare şi accentuează presupunerea Logos-ului provenit din carnea Virginei. (134) Pe de altă parte, Tertullian a fost confruntat în primul rând de adversari (gnostici), care au înţeles afirmaţia lui Ioan în sensul că Spiritul se transformă în carne şi, prin urmare, a pledat împotriva "prezumpţiei despre carnea de la Virgină" (*assumptio carnis ex Virgine*). (135) Tertullian mai trebuia să se ocupe de creştinii catolici care admiteau într-adevăr naşterea din Virgină dar mai presupuneau o transformare a lui Dumnezeu în carne şi au declarat că Dumnezeu înzestrat cu carne este Fiul. (136) În Biserică, Tertullian a acordat o mare importanţă unor formule cum ar fi "Dumnezeu cel crucificat" (*Deus crucifixus*) sau "Dumnezeu care a acceptat să fie născut" (*nasci se voluit Deus*). Fiind impulsionat de împotrivirea sa faţă de Marcion precum şi de interesul său apologetic, Tertullian a observat capacitatea Fiului de a suferi de la Tată şi i-a atribuit slăbiciunea umană. Tertullian a accentuat puternic "funcţia diferită" (*distincta agera*) a celor două substanţe din Hristos iar astfel a separat cele două entităţi. Odată cu Tertullian, interesul în doctrina Logos-ului şi în omenirea adevărată a pus fundamentul concepţiei hristologice conform căreiaunitatea persoanei este numai o afirmaţie. Formulele *Deus factus homo* şi *verbum caro factus* prezintă dificultăţi insurmontabile din momentul în care "teologia" nu mai putea fi expatriată. Tertullian a aplanat aceste dificultăţi prin distingeri juristice: toate elucidările sale despre "substanţă şi persoană" posedă această caracteristică.

În lupta împotriva patripasianismului, apărarea doctrinei despre Logos a accentuat mai puternic integritatea şi independenţa esenţei umane a lui Hristos. Dacă unicul rezultat esenţial al luptei împotriva gnosticismului a fost accentuarea realităţii substanţiale a trupului lui Isus, Tertullian a fost cel care a distins între faptele lui Hristos ca om şi faptele sale ca Dumnezeu - om pentru a dovedi că el nu este "un al treilea" (*tertium quid*). Intelectul discriminator, silit să primească o problemă drept doctrină, nu putea proceda altfel. Dar, chiar şi înainte de lupta cu modalismul, existau elemente care reprimau încrederea naivă a afirmaţiilor despre Dumnezeu - omul. Dacă judecăm corect, cele două concepţii caracteristici care au existat la Irenaus au dus la divizarea ideii despre perfecta uniune din persoana lui Hristos. Prima concepţie era contemplarea intelectuală a umanităţii perfecte a lui Isus; a doua concepţie se afla în unele texte din Vechiul Testament şi din Noul Testament precum şi în tradiţia legată de aceste texte. (137) Despre prima concepţie putem afirma că Irenaeus într-adevăr considera posibilă uniunea dintre elementul uman şi elementul divin numai datorită faptului că omul a fost modelat prin şi după modelul Logos-ului, era o imagine a Spiritului şi era destinat să fie unit cu Dumnezeu. Isus Hristos este realizarea faptului că noi posedăm imaginea lui Dumnezeu. (138) Dacă nu este dezvoltată în continuare, această doctrină mai poate fi unită cu doctrina despre Logos, fără să se implice cu ea dar fiind utilă pentru confirmarea ei. Chestiunea se schimbă atunci când se demonstrează că Logos-ul a funcţionat întotdeauna în specia umană iar omenirea a fost treptat obişnuită de Logos (prin patriarhi şi profeţi) în comuniunea cu Dumnezeu (139), până când, în cele din urmă, a apărut Hristos, omul perfect. În cadrul acestei viziuni, se poate crede că la Isus Hristos elementul esenţial nu era Logos-ul care urma să devină noul Adam ci noul Adam care posedă Logos-ul. Nu se poate nega că, atunci când explică viaţă lui Isus drept viaţă lui Adam,, conform teoriei despre recapitulare, Irenaeus se exprimă ca şi cum el ar vorbi despre omul perfect. Dacă faptele lui Hristos sunt într-adevăr ceea par să fie, omul despre care este vorba în aceste fapte trebuie să fie plasat pe primul plan. Dar, cât de puţin a crezut Irenaeus că Logos-ul trebuie să fie identificat cu omul perfect reiese din fragmentul în care scrie: "Aşa cum El a devenit om pentru a înţelege ispita, în acelaşi fel El a devenit Spiritul prin care putea fi glorificat. Logos-ul a rămas calm pentru a putea fi ispitit, umilit, crucificat şi chinuit la moarte. Dat fiind că natura umană a fost inclusă în divinitate, atunci când a cucerit,

a îndurat (fără să se încline) şi a făcut fapte de milă şi s-a ridicat din nou şi a fost acceptat în ceruri." (140) De aici reiese clar că Tertullian a preferat să presupună că esenţa divină şi esenţa umană există una alături de alta; prin urmare, el a preferat să scizioneze unitatea perfectă mai curând decât să predice o umanitate ideală care ar fi fost, în acelaşi timp şi o umanitate divină. *Discerte agere* a celor două esenţe dovedeşte că, pentru Irenaeus, umanitatea perfectă a Logos-ului incarnat era numai o calitate pe care o poseda incidental. În realitate, Logos-ul este omul perfect pe măsura în care incarnarea sa creează omul perfect şi îl face posibil sau Logos-ul există întotdeauna, în spatele lui Hristos, fiinţă umană perfectă. Totuşi, acest mod de a considera umanitatea cu Hristos l-a obligat încă pe Irenaues să limiteze *Deus crucifixus* şi să stabilească fundamentul formelor lui Tertullian. Cu privire la ceea de a doua chestiune, putem observa că erau puţine fragmente din Vechiul Testament şi din Noul Testament în care Hristos apărea drept omul ales de Dumnezeu şi uns cu Spiritul. Aceste argumente şi limbajul corespunzător al Bisericii formau cele mai mari dificultăţi în calea Cristologiei Logos-ului. Pentru Dumnezeu, ce importanţă are ungerea cu Spiritul? Ce semnificaţie are naşterea lui Hristos prin forţa Sfântului Spirit? Oare această formulă este compatibilă cu formula conform căreia Isus, la fel ca Logos-ul în sine, a preluat Virginei? Făă îndoială, Irenaeus a perceput aceste dificultăţi dar le-a evitat prin afirmaţia că, la botez, Spiritul a fost dăruit numai lui Isus omul. Astfel, el a fost de acord cu separaţia de la gnostici, care îi părea atât de respingătoare. (141) În perioadele următoare, această separaţie a salvat umanitatea minimă care trebuia păstrată în fiinţa lui Hristos. În paralel, această separaţie a stabilit fundamentul pentru speculaţiile diferenţiale care, în perioadele ulterioare, au devenit arta principală şi subiectul disputelor dintre teologi. Fapt este că omul nu poate gândi în mod realist la *deus homo factus* fără să se gândească la provenienţa sa. Este foarte instructiv de a descoperi că, în unele fragmente, chiar şi o persoană ca Irenaeus a fost silită să treacă de la credinţa unui Dumnezeu-om unic la prezumpţia celor două existenţe independente ale lui Hristos. În perioada antecedentă, această presupunere avea în favoarea sa numai mărturia gnostică. Înainte de Irenaeus, nici un teolog din vremurile timpurii nu a propăduit că Isus posedă două esenţe şi nu le-a atribuit acţiuni specifice şi experienţe. Noţiunea gnostică despre capacitatea lui Isus de a suferi (*patibilis*) şi impasibilitatea (lipsa de suferinţă) a lui este o esenţă identică cu viziunea promulgată de Tertullian în *Against Praxeas*. Acest lucru dovedeşte că doctrina celor două esenţe este numai gnostică adică adoptarea ştiinţifică a formulei *filius dei, filius hominis factus*. Fără îndoială, vechiul interes timpuriu creştin se mai face resimţit în afirmaţia persoanei unice. Prin urmare, noi nu putem înţelege din punct de vedere istoric cristologia lui Tertullian şi nici cristologia lui Irenaues fără să luăm în consideraţie diferenţa gnostică dintre Isus şi Hristos precum şi vechile formule tradiţionale *Deus passus, Deus crucifixus est* ("Dumnezeu a suferit, Dumnezeu a fost crucificat".) (142)

Fără îndoială, concepţia prevalentă a lui Irenaeus despre Hristos este că trebuie să existe ceea mai deplină uniune între esenţa sa divină şi esenţa sa umană. Această concepţie prevalentă a lui Irenaeus este consecinţa necesară a doctrinei sale despre mântuire: *Jesus Christus factus este, quos sumus nos, uti nos perficeret esse quod et ipse.* ("Isus Hristos a fost creat pentru a ne face pe noi să fim ceea este El.") (143) Conform teoriei despre recapitulare, Irenaeus a dezvoltat principiul *factus est quod sumus nos* astfel ca elementele personale din viaţa lui Hristos sunt considerate acte de mântuire care culminează cu moartea pe cruce. Astfel, Ireneaus consideră că Isus este "mântuirea, salvatorul şi salvarea" (*salus et salvator et salutare*) (144) dar mai crede că viaţa este creată de mântuire. Tot ceea ce s-a petrecut între concepţie şi ascensiune este o necesitate interioară în această faptă a mântuirii. Acesta este un progres foarte semnificativ dincolo de concepţia apologeţilor, pentru care istoria lui Isus pare a fi importantă aproape în totalitate prin împlinirea profeţiei. La Irenaeus, istoria lui Hristos este independentă şi deţine o semnificaţie fundamentală. Noi percepem şi aici influenţa gnozei. În multe locuri, Irenaeus foloseşte aceleaşi expresii ca şi gnosticii, atunci când el constată că salvarea este împlinită iar simpla apariţie a lui Isus Hristos drept cel de-al doilea Adam şi în simpla recunoaştere a acestei aparenţe. (145) Irenaeus este diferit de gnostici datorită faptului că el accentuează evident actele personale ale lui Isus precum şi datorită faptului că el aplică beneficiile faptelor lui Hristos nu numai în cazuri specifice ci, în principiu, la toţi oamenii, chiar dacă la nivelul practic, beneficiile sunt aplicate numai celor care ascultă cuvintele Mântuitorului şi împodobesc faptele de corectitudine. (146) Irenaeus a prezentat faptele lui Isus din diverse perspective şi le considera drept împlinirea destinului uman de la origini adică existenţa în

comuniune cu Dumnezeu, contemplarea lui Dumnezeu, existenţa imperisabilă la fel ca existenţa lui Dumnezeu. Irenaeus consideră faptele lui Isus drept anularea consecinţelor provenite de la neascultarea lui Adam şi, drept consecinţă, salvarea oamenilor de la moarte şi de la dominaţia diavolului. În cele din urmă, Irenaeus consideră faptele lui Isus drept o reconciliere cu Dumnezeu. În toate aceste concepţii, Irenaeus s-a sprijinit pe *persoana* lui Hristos. În acelaşi timp, Irenaeus este influenţat de conţinutul fragmentelor biblice. De fapt, numai Noul Testament îl poartă la aceste concluzii, aşa cum a fost mai înainte în cazul valentinienilor. Incertitudinea sa cu privire la importanţă ecleziastică a acestor chestiuni este demonstrată prin faptul că el nu ezită să recunoască din ce cauză Spiritul lui Dumnezeu s-a incarnat şi a suferit. În consecinţă, Irenaeus mai menţine perspectiva arhaică pentru care era suficientă aderarea la confesiunea baptismală şi aşteptarea celei d a doua veniri a lui Hristos, împreună cu reînvierea trupului. Pe de altă parte, Irenaeus nu s-a limitat să descrie numai reînvierea, inclusiv conţinutul şi consecinţele sale. Irenaeus a mai încercat să explice conţinutul deosebit al reînvierii prin esenţa lui Dumnezeu şi incapacitatea omului. Astfel, el a rezolvat în sensul cel mai sublime chestiunea *cur deus homo* ("De ce Dumnezeu a fost om"). (147) În cele din urmă Irenaeus a adoptat de la Pavel idea că adevărata mântuire a lui Hristos constă în moartea sa pe cruce. Astfel, el a încercat să creeze un amalgam (o sinteză) ale celor mai vitale două propoziţii: *filius dei filius hominis factus est proper nos* ("Fiul lui Dumnezeu a devenit Fiul Omului pentru noi") şi *filius dei passus est propter nos* ("Fiul Domnului a suferit pentru noi"). Cu toate acestea, el nu a arătat în mod clar care dintre aceste doctrine este mai importantă. Aici, speculaţia lui Irenaeus este deja implicată în ambiguitatea destinată să fie elementul caracteristic permanent al speculaţiei ecleziastice din vremurile ulterioare despre faptele lui Hristos. Pe de o parte, Pavel a fost cel care a pus accentul deplin pe moartea pe cruce. Rezultatul logic al gândirii dogmatice arată aparenţa carnală a lui Dumnezeu dar nu o acţiune specifică a lui Hristos, care să fi fost deja implicată în apariţia dascălului divin în sinea sa. Cu toate acestea, Irenaeus a reuşit să reconcilieze discrepanţa mai bine decât succesorii săi fiindcă, fiind în ceea mai sinceră relaţie cu ideea despre Hristos în calitate de al doilea Adam, el a putut contempla toată viaţa lui Isus drept o salvare (răscumpărare), dacă o considera o recapitulare. Noi deducem acest lucru din concepţia sa despre naşterea din Virgină drept un fapt mântuitor precum şi din modul în care descrie mântuirea drept salvarea de la diavol. Naşterea lui Hristos din Virgina Maria este recapitularea naşterii lui Adam din pământul virgin; ascultarea mamei lui Isus este recapitularea neascultării lui Eva. În mod asemănător, narativul despre ispita lui Isus înseamnă pentru el recapitularea narativului corespunzător din povestea despre ispita lui Adam. Irenaeus consideră că mântuirea lumii de Satan va fi asemănătoare cu modul în care Isus a înfrânt ispita diavolului (Evanghelia după Matei 4). Irenaeus a văzut deja mântuirea lumii de Satan dar chiar şi atunci, Isus l-a legat pe cel puternic. Atunci când diavolul a acaparat omul prin nelegiuire şi înşelătorie, nici o nedreptate, nici un neadevăr şi nici un act de violenţă nu există în mijloacele prin care Isus a rezistat în fată ispitei diavolului.(148) Irenaeus este cu totul liber de ideea că diavolul are adevărate drepturi asupra omului; de asemenea, Irenaeus este liber de ideea imorală că Dumnezeu a îndeplinit mântuirea prin înşelăciune. Cu toate acestea, pe baza unor fragmente pauline, Irenaeus considera în multe fragmente că salvarea de la diavol era realizată prin moartea lui Isus. În cadrul acestei viziuni, Irenaeus prezintă această moarte drept o răscumpărare plătită apostaziei pentru oamenii căzuţi în captivitate. Cu toate acestea, în continuare el nu a mai elaborat această idee. (149)

Ideea lui Irenaeus despre reconcilierea cu Dumnezeu este rudimentară şi sugerată numai prin fragmente biblice. Uneori, el a considerat că mijloacele de reconciliere se află numai în supunere şi carnalitatea neprihănită. Aici apare din nou teoria recapitulării. Prin neascultare, neamul lui Adam a devenit datornic în faţa lui Dumnezeu şi, prin obedienţă, Dumnezeu este reconciliat. (150) Noi nu găsim la Irenaeus învăţături despre suferinţa indirectă a lui Isus Hristos iar moarte lui Isus este de rare ori prezentată drept un sacrificiu oferit lui Dumnezeu. (151) După Irenaeus, reconcilierea există în mod virtual în faptul că Hristos a readus omul la comuniunea şi amiciţia cu Dumnezeu şi a procurat iertarea păcatelor. Irenaeus vorbeşte numai de rare ori despre Dumnezeu, care a fost ofensat de păcatul lui Adam. (152) Mentiunea întâmplătoare a iertării păcatelor prin răscumpărare de către Isus Hristos nu înseamnă o abolire a păcatului. Irenaeus face legătura între răscumpărare şi abolirea păcatului numai sub forma unor frraze biblice şi retorice fiindcă, pentru el, chestiunea vitală este abolirea *consecinţelor* păcatului şi mai

ales abolirea pedepsei cu moartea. (153) Avem aici tranziţia la concepţia faptelor lui Hristos, ceea ce pare o complectare şi nu numai o restaurare. În acest scop, Irenaeus a folosit următoarele categorii: *restaurarea în umanitate a asemănării cu Dumnezeu*; *abolirea morţii*; *legătura şi uniunea omului cu Dumnezeu*; *adoptarea oamenilor ca fiii lui Dumnezeu şi ca divinităţi*; *împărtăşirea Spiritului care acum devine obişnuit să sălăşluiască cu oamenii* (154); *împărtăşirea unei cunoaşteri a lui Dumnezeu, care culminează în privinţa Sa*; *dăruirea vieţii eterne*. Toate acestea sunt diverse aspecte ale unicii binecuvântări care, fiind de provenienţă divină, putea fi adusă oamenilor şi implantată în natura umană numai de către Dumnezeu în sine. Dacă această viziune îl reprezintă pe Hristos nu drept cel care execută o acţiune de reconciliere ci o acţiune de perfecţionare, actele sale sunt mai mult strămutate pe fundal; activitatea sa face parte din esenţa sa constituţională drept Dumnezeu-om. Din această cauză, activitatea sa are o semnificaţie universală pentru toţi oamenii, nu numai cu privire la prezent. Această activitate are o semnificaţie universală şi cu privire la trecut, începând de la Adam şi mai departe, pe măsura în care "conform virtuţii generaţiei lor, ei nu numai s-au temut de Dumnezeu şi s-au comportat corect şi pios cu vecinii lor şi au dorit să-l vadă pe Hristos şi să-i audă vocea." (155) Isus se alătură imediat celor care pe care i-a înviat într-o uniune, într-o adevărată umanitate - Biserică, în fruntea căreia se află chiar El. (156) Această Biserică este comuniunea Fiilor lui Dumnezeu care au ajuns la contemplarea Sa şi cărora le-a fost dăruită viaţa eternă. Astfel, este împlinită fapta lui Hristos, Dumnezeul - om.

La fel ca Irenaeus, ca rezultat al exegezei Noului Testament, Tertullian şi Hippolytus au tratat aceleaşi aspecte ale activităţii lui Hristos. Numai la Tertullian şi Hippolytus forma mistică a mântuirii se retrage pe fundal. (157)

Escatologia expusă pe larg de Irenaeus (*Against Heresies* V), nu corespundea sub nici o formă cu această concepţie despre fapta lui Isus drept act de restaurare şi împlinire. Mai curând, această escatologie apare drept o formă a antichităţii în contradicţie directă cu interpretarea speculativă a mântuirii. Această escatologie a fost apărată de regula credinţei, de Noul Testament şi de speranţele materiale ale marii majorităţi de creştini. Cu toate acestea, ar fi o mare eroare să presupunem că Irenaeus numai a repetat speranţele unui regat pământesc numai fiindcă le-a descoperit, în tradiţie. Aceste speranţe erau cu totul respinse de gnostici şi garantate de regula credinţei şi de Noul Testament. (158) Mai curând, adevărul este că Irenaues, la fel ca Meliton, Hippolytus, Tertullian, Lactantius, Commodian şi Victorinus, trăia cu aceste speranţe aşa cum au trăit Papias, prezbiterii din Asia Mică şi Iustin. (159) Aceasta este ceea mai bună dovadă că toţi teologii nu erau entuziasmaţi de teologia lor, impusă asupra lor de situaţia istorică în care se aflau în apărarea credinţei tradiţionale. Hristos, care urma să vină în scurtă vreme pentru a înfrânge antihristul, a răsturnat Imperiul Roman, a stabilit la Ierusalim un regat al gloriei şi îi hrănea pe credincioşi cu fertilitatea unui pământ miraculos de rodnic. În realitate, aceasta este o faptă cu totul diferită faţă de Hristos care, drept Dumnezeul incarnat, îndeplinise deja împărtăşirea cunoaşterii perfecte şi înzestrarea umanităţii cu viaţa divină şi incoruptibilitate. Vechii Părinţi catolici, care se refereau la doi Hristos, demonstrează cât se poate de clar poziţia interimară pe care o deţineau între cretinismul puternic elenizat al teologilor (i.e. gnosticii) şi vechea tradiţie a Bisericii. Am observat că dubla concepţie despre Hristos şi a faptelor sale provine din vremea apostolilor fiindcă o diferenţă esenţială Hristos-ul lui Pavel şi Hristos-ul din presupusele apocalipse de inspiraţie iudaică. De asemenea, am observat că misiunea pentru producerea acestor conjuncţii poate fi atribuită în vremurile străvechi. Dar, uniunea dintre o gnoză hristologică precisă, după cum o constatăm la Irenaeus şi Tertullian, şi conservarea ideilor seriale despre antihrist, Hristos ca eroul luptător, dubla înviere şi regatul gloriei de la Ierusalim, este cu adevărat un nou conţinut istoric. În orice caz, nu există nici un dubiu că forţa vechii teologii catolice se află în contradicţie cu minciunile gnostice despre realizarea acestei uniuni care, pe baza Noului Testament, au creat Părinţilor Bisericii impresia că sunt posibile şi necesare. Viitorul unei concepţii religioase nu este asigurat printr-o consistenţă sistematică ci prin elasticitatea şi abundenţa diverselor sale curente. Fără îndoială, pe lângă acest lucru trebuie să existe un ferm fundament iar vechii Părinţi posedau acest ferm fundament: sistemul ecleziastic în sine.

Irenaeus a formulat speranţele escatologice în *Against Heresies* V. Între Irenaeus şi propovăduitorii de mai târziu nu au existat mari diferenţe, cu excepţia credinţei că la revenirea sa, Nero va fi antihrist, idee care a fost răspândită în Occident în secolul al III-lea prin versurile sibiline (160) şi dovedite prin

Apocalipsa lui Ioan. Propovăduitorii speranţelor chiliastice nu aveau opinii esenţial diferite în comparaţie cu Irenaeus şi, din această cauză, interpretarea pentru *Apocalipsa lui Ioan* era, în esenţă, asemănătoare. Din această cauză, ne putem limita la scrierea *Against Heresies* V. (161) Noi nu trebuie să arătăm în mod detailat cum chiliasmul duce la o anumită viziune a istoriei care este contradictorie cu viziunea provenită de la teoria gnostică a mântuirii. În sinea sa, această doctrină interzice speranţa într-o fericire împlinită într-un regat pământesc al gloriei. Aici nu este locul potrivit pentru a demonstra în ce măsură aceste două teorii au fost amalgamate şi cum schema chiliastică a istoriei a fost deprivată de conţinut şi a fost pusă în serviciul teologilor apologeţi.

Gnosticii nu erau unicii adversari ai chiliasmului. Justin a cunoscut pe vreme sa creştini ortodocşi care refuzau să creadă într-un regat pământesc al lui Hristos la Ierusalim. În a doua jumătate a secolului al II-lea, a existat în Asia Mică o congregaţie ecleziastică repudiantă a chiliasmului care respingea *Apocalipsa lui Ioan* drept o scriere incredibilă, criticată aspru. Aceştia erau aşa-numiţii *Alogi* (162) În secolul al II-lea, astfel de creştini erau încă o minoritate în Biserică. Numai în secolul al III-lea, chiliasmul a fost eliminat aproape cu totul din Orient, ca rezultat al controversei montaniste şi al teologiei alexandriene. În Occident, chiliasmul a fost numai ameninţat. În Biserica din Occident, primul adversar literar al chiliasmului şi al Apocalipsei pare să fi fost prezbiterul roman Caius dar polemica sa nu a devenit dominantă. Pe de altă parte, în secolul al III-lea, episcopii educaţi din Orient au făcut mari eforturi pentru a combate şi a extirpa chiliasmul. Eusebius (163) oferă informaţii cât se poate de interesante despre luptele purtate de episcopul Nepos cu comunităţi întregi din Egipt care refuzau să renunţe la chilianism. Această relatare demonstrează că unde teologia filozofică nu şi-a deschis calea, speranţele chiliastice erau apreciate, apărate cu argumente împotriva combaterii lor şi erau considerate categoric drept creştinismul în sine. (164) Teologii cultivaţi puteau ajunge la uniunea dintre chiliasm şi filozofia religioasă dar oamenii simpli şi inculţi (*simplices et idiotae*) puteau înţelege numai chiliasmul. Treptat, speranţele chiliastice au fost silite să se retragă întocmai pe măsura în care filozofia teologică a devenit naturalizată. Decăderea acestor speranţe arată tuturor tutela progresivă a laicităţii. Religia pe care ei o înţelegeau le-a fost preluată şi in locul ei au primit o credinţa pe care nu o puteau înţelege. Cu alte cuvinte, vechea credinţă şi vechile speranţe au decăzut şi au fot înlocuite de către o credinţă misterioasă. În acest sens, extirparea sau căderea curentului chiliast este, eventual, cel mai semnificativ eveniment din istoria creştinismului din Orient. Odată cu chiliasmul, oamenii au pierdut credinţa în revenirea imediată a lui Hristos; ei au pierdut recunoaşterea faptului că spiritul profetic cu calităţile sale este proprietatea creştinismului. În cel mai bun caz, vechile speranţe care au mai rămas erau fantezii pestriţe inocente care, atunci când primeau permisiunea teologiei, erau adăugate la dogmatică. În Occident, speranţele milenare şi-au retras vigoarea în tot secolul al III-lea. Noi nu ştim despre nici un episcop care s-ar fi opus chiliasmului. Cu toate acestea, a fost conservat un anumit segment al creştinismului cel mai timpuriu care urma să-şi exercite efectele mult timp după epoca lui Augustin.

Noi mai trebuie să discutăm despre concepţiile modificate despre Vechiul Testament, ca rezultat cauzat de Noul Testament printre Părinţii catolici timpurii. Prin Barnaba şi apologeţi, am cunoscut o teorie despre Vechiul Testament care prezenta Vechiul Testament drept revelaţia creştină iar astfel Vechiul Testament a trecut printr-un proces alegoric. Aici nu putea fi observat nici un element nou, adus de Hristos. Marcion a adoptat o poziţie diametral opusă: el considera că tot Vechiul Testament este proclamarea unei divinităţi iudaice ostilă faţă de Dumnezeul Mântuirii. Între aceste două noţiuni, majoritatea gnosticilor deţineau o poziţie interimară. Aceşti gnostici făceau diferenţa între diversele elemente componente ale Vechiului Testament: ei atribuiau o parte din aceste elemente lui Dumnezeu cel sublim în sine; ei atribuiau ale componente unor fiinţe intermediare şi răuvoitoare. Astfel, ei au stabilit o legătură între Vechiul Testament şi revelaţia creştină; ei se străduiau să demonstreze că revelaţia creştină conţine un element specific nou. Această concepţie nu putea fi acceptată de Biserică fiindcă anula monoteismul strict şi periclita dovada din profeţie. Totuşi, fără îndoială, noi descoperim la Iustin şi la alţii, începutul unui compromis dacă se făcea o diferenţă între legea morală a naturii din Vechiul Testament - Decalogul - şi legea ceremonială şi dacă era permisă interpretarea literală a Decalogului, pentru care se pretindea o semnificaţie pedagogică, ca adaus la sensul său tipic sau creştin. Prin intermediul acestei teorii se putea face o anumită dreptate pentru poziţia istorică a poporului iudeu şi

putea fi exprimată noua esenţă a creştinismului, cu toate că numai în proporţii reduse. În acest moment, elementul nou al creştinismului apare drept legea *nouă* sau legea libertăţii, dacă legea morală a naturii a fost restabilită în deplina sa puritate, fără povara ceremoniilor. O relaţie istorică deosebită cu Dumnezeu a fost permisă poporului iudeu, cu toate că această relaţie era mai curând mânioasă decât contractuală. Reglementările ceremoniale erau concepute, parţial, ca monede în judecata Israelului şi, parţial, drept concesii pentru stăruinţa poporului, pentru a-l apăra de cel mai mare păcat - politeismul.

În această fază, lupta cu gnosticii, Marcion şi crearea unui Nou Testament au avut două consecinţe. Pe de o parte, ideea că "Tatăl lui Isus Hristos este creatorul lumii şi Dumnezeu din Vechiul Testament" solicita ceea mai strictă aderenţă la unitatea dintre Vechiul Testament cu Noul Testament. Astfel, viziunea apologetică tradiţională a Vechiului Testament trebuia să treacă prin ceea mai rigidă dezvoltare. Pe de altă parte, din momentul în care a fost creat Noul Testament, era imposibil să nu se constate că Noul Testament era superior faţă de Vechiul Testament. Astfel, teoria despre noutatea doctrinei creştine, dezvoltată de gnostici şi de Marcion, trebuia să fie avansată şi demonstrată într-un fel sau altul. În acest moment, observăm că vechii Părinţi catolici sunt implicaţi în soluţionarea acestei probleme cu un dublu conţinut. Metoda lor de a realiza acest lucru continua să fie metoda prevalentă în toate Bisericile până în acel moment, pe măsura în care practica ecleziastică şi dogmatică mai expune inconsistenţele provenite din considerarea Vechiului Testament drept o scriere creştină în sensul strict şi, cu toate acestea, elevarea Noului Testament la un nivel superior faţă de Vechiul Testament precum şi interpretarea caracteristică a legii ceremoniale alături de recunoaşterea faptului că poporul iudeu are un legământ cu Dumnezeu.

Cu privire la conservarea uniunii dintre cele două Testamente, Irenaeus şi Tertullian au demonstrat cât se poate de detailat această uniune, spre deosebire de Marcion. (165) Ei au realizat acest lucru prin modalităţile folosite de dascălii mai vechi. Ei au realizat acest lucru prin argumentele folosite de dascălii Mai vechi: Hristos este este cel care a profeţit şi a apărut în Vechiul Testament; El este stăpânul lumii care a creat Vechiul Testament cât şi Noul Testament. (166) Dat fiind că aceste două Testamente provin din aceeaşi sursă, ambele au aceeaşi semnificaţie. La fel ca Barnaba, Părinţii catolici timpurii au reuşit să interpreteze toate fragmentele din Vechiul Testament într-un sens tipic creştin. Noi putem învăţa acelaşi adevăr de la profeţi, de la Hristos şi de la Apostoli. Cu privire la Vechiul Testament, formula este *Typum Quares* (tipul de întrebări). (167) Dar, ei au mers mai departe. Spre deosebire de Marcion, ei au încercat să arate în sinteze afirmaţiile făcute la adresa Vechiului Testament pot fi făcute şi la adresa Noului Testament. (168) La Irenaeus şi Tertullian, efortul vechilor dascăli de a exclude tot nu mai apare în aceleaşi dimensiuni, cel puţin atunci când argumentează şi îşi apără poziţiile împotriva gnosticilor. Acest lucru trebuie să fie explicat prin două cauze. În primul rând, iudaismul şi iudaismul iudaic nu mai erau, în esenţă, un duşman de temut; din această cauză, ei au încetat să facă eforturi pentru a evita concepţia iudaică a Vechiului Testament. De exemplu, Irenaeus a accentuat în modul cel mai naiv respectarea legii din Vechiul Testament de către Apostolii timpurii şi de către Pavel. Pentru el, aceasta este deplina dovadă că ei nu separau între Dumnezeul din Vechiul Testament şi Dumnezeul creştin. (169) În legătură cu acest lucru, noi observăm că anti - iudaismul din perioada timpurie încetează din ce în ce mai mult. Irenaeus şi Tertullian au admis că naţiunea iudaică are un legământ cu Dumnezeu iar interpretarea literală (*ad literam*) a Vechiului Testament poate fi justificată. Irenaeus şi Tertullian au mărturisit de mai multe ori că iudeii posedau o doctrină corectă şi ceea ce le lipsea era numai cunoaşterea Fiului. Într-adevăr, aceste idei au ajuns să fie exprimate clar la ei fiindcă lucrările lor nu conţin conversaţii sistematice în care să fie implicate aceste principii. În al doilea rând, Biserica în sine a devenit o instituţie în care era necesară introducerea unor ceremoniale sacre. Pentru a descoperi fundamentul acestor ceremonii, ei trebuiau să se bazeze pe poruncile din Vechiul Testament. Noi descoperim acest lucru în forma ceea mai rudimentară. (170) În secolul al III-lea, aceste necesităţi au crescut puternic şi au fost satisfăcute. Astfel, Vechiul Testament prezenta pericolul de a deveni o adevărată scriere de revelaţie pentru Biserică, într-un mod diferit şi mult mai periculos decât fusese în precedent pentru Părinţii apostolici şi apologeţi.

Cu privire la ceea de a doua chestiune abordată mai sus (i.e. teoria despre superioritatea Noului Testament şi noutatea doctrinei creştine [NT]) putem observa că, numai odată cu căderea anti-iudaismului, polemica împotriva lui Marcion şi noile necesităţi ale sistemului ecleziastic periclitau Biserica cu o estimare a Vechiului Testament, despre care nu s-a auzit mai înainte. Vechiul Testament a

bătut în retragere odată cu crearea Noului Testament şi a autorităţii sale. Acest lucru a readus în viaţă poziţia incertă a Scrierii Sfinte, în care urma să rămână. Aici, la fel ca în oricare alt caz, dezvoltarea din cadrul Bisericii se termină cu un *complexus oppositorum* care nu permite nicăieri să se ajungă la concluzii dar oferă marele avantaj de a îndepărta, până la un anumit punct, orice perplexitate. Părinţii catolici timpurii au adoptat de la Iustin distingerea dintre Decalog, drept legea morală a naturii şi legea ceremonială; în acest timp, cei mai vechi teologi (gnosticii) şi Noul Testament le-au sugerat ideea despre noutatea relativă a creştinismului şi, în consecinţă, noutatea relativă a Noului Testament. La fel ca Marcion, ei au recunoscut sensul literal al legii ceremoniale şi legământul lui Dumnezeu cu evreii; ei aspirau să rezume şi să armonizeze toate aceste caracteristici în ideea despre un regat al mântuirii şi despre o istorie a mântuirii. Regatul mântuirii şi istoria mântuirii conţineau concepţia despre o *acomodare şi pedagogie divină* care distingea între părţile constituente ale diverselor grade de valoare (inclusiv în Noul Testament). Acesta este marele rezultat prezentat în opera principală a lui Irenaeus şi acceptat de Tertullian. Acest rezultat era desemnat să existe alături de dovada din profeţie, fără să o modifice (171) iar astfel apare drept un element interimar între concepţia valentiniană, care a distrus unitatea originii Vechiului Testament şi vechea idee că nimic nu recunoştea diversele elemente constitutive din Scriere şi nu recunoştea caracteristicile specifice ale creştinismului. Prin urmare, avem justificaţia de a considera această istorie a mântuirii, consemnată de Biserică, precum şi inovaţiile teologice ale lui Ireaneus şi Tertullian în general, drept o gnoză atenuată şi reconciliată cu monoteismul. Acest lucru este demonstrat şi prin sclipirea vagă a unei viziuni istorice provenită din această istorie a mântuirii drept o reminiscenţă iluminată a puternicii iluminări care poate fi identificată în concepţia gnostică despre Vechiul Testament. (172) Cu toate acestea, Irenaeus a făcut un efort considerabil, dincolo de Iustin şi, în special, dincolo de Barnaba. Fără îndoială, istoria mitologică este ceea care apare în această istorie a mântuirii şi în recapitularea narativului despre Isus, cu faptele legate de acest subiect. Această viziune elaborată din punct de vedere logic şi uneori este străbătută de dovada provenită din profeţie. Totuşi, acest narativ este dezvoltare şi istorie.

Concepţia lui Irenaeus conţine următoarele caracteristici fundamentale: legea mozaică şi îngăduinţa graţiei. Aceste caracteristici proveneau de la unicul Dumnezeu şi *erau dăruite pentru mântuirea neamului omenesc într-o formă potrivită vremurilor*. (173) Aceste caracteristici sunt parţial diferite dar diferenţa trebuie să fie considerată provenientă de la cauze (174) care nu afectează omogenitatea autorului şi unitatea punctelor principale. (175) Noi trebuie să considerăm esenţă lui Dumnezeu şi esenţa omului drept punctul nostru de plecare. Dumnezeu este întotdeauna neschimbat iar omul avansează întotdeauna spre Dumnezeu, care întotdeauna este dăruitorul iar omul este întotdeauna primitorul. (176) Dumnezeu ne conduce întotdeauna spre ţinta sublimă: omul nu este Dumnezeu de la începuturi dar este destinat către incoruptibilitate, la care urmează să ajungă treptat, mergând înainte de la faza copilăriei spre perfecţiune. Acest progres este condiţionat de natura şi destinul omului, depinde de revelaţia lui Dumnezeu prin intermediul Fiului Său, culminează în incarnarea Fiului şi se încheie prin dăruirea ulterioară a spiritului neamului omenesc. La Irenaeus, locul multiplelor diverse revelaţii şi ipostaze ale valentinienilor este ocupat de unicul Dumnezeu care se înclină spre nivelul oamenilor în dezvoltare, se obişnuieşte cu ei, îi îndrumă şi dăruieşte revelaţii crescente de graţie. (177) Creatorul a plasat în inima omului cunoaşterea fundamentală a lui Dumnezeu şi a legii morale a naturii, adică moralitatea naturală. (178) Cine respectă aceste esenţe, cum ar fi, de exemplu, patriarhii, este justificat. (În acest caz, Irenaeus omite cu totul păcatul lui Adam). Dorinţă lui Dumnezeu a fost să aducă oamenii într-o uniune superioară cu Dumnezeu. Astfel, Fiul a coborât spre oameni de la începuturi şi s-a obişnuit să sălăşluiască printre ei. Patriarhii l-au iubit pe Dumnezeu şi s-au abţinut de la nedreptate faţă de vecinii lor; astfel, nu era necesar să fie îndemnaţi cu litera legii fiindcă ei posedau în interiorul lor corectitudinea morală a legii. (179) Dar, marea majoritate a oamenilor au rătăcit de la Dumnezeu şi au decăzut în ceea mai gravă situaţie. Din acest moment, Irenaeus aderă în mod strict la Vechiul Testament şi se ocupă numai de poporul iudeu. Pentru el, poporul iudeu reprezintă omenirea. Numai în această perioadă, poporul iudeu primeşte pregătirea umanităţii. Irenaeus ţine în vedere *naţiunea* iudaică iar astfel el este foarte diferit faţă de alţi gânditori, cum ar fi, de exemplu, Barnaba. (180) Atunci când corectitudinea morală şi dragostea pentru Dumnezeu au murit în Egipt, Dumnezeu şi-a condus poporul mai departe, astfel ca, eventual, omul să redevină

discipolul şi imitatorul lui Dumnezeu. Dumnezeu le-a dăruit legea scrisă (decalogul), care conţine numai legea morală a naturii, care a decăzut în uitare. (181) Dar, atunci când şi-au făcut un viţel de aur şi au ales să fie mai curând sclavi decât oameni liberi, Spiritul, prin instrumentalitatea lui Moses, le-a dăruit ca supliment specific poruncile sclaviei (legile ceremoniale), într-o formă potrivită cu pregătirea lor. Acestea erau porunci trupeşti de sclavie care nu au cauzat separarea lor de Dumnezeu dar îi deţineau înjugaţi. Deci, legea ceremonială a fost un mijloc pedagogic de a păstra poporul în idolatrie dar, în acelaşi timp, o modalitate a viitorului. Fiecare element constitutiv al legii ceremoniale avea dubla sa semnificaţie şi fiecare semnificaţie provenea de la Dumnezeu, adică de la Hristos. Cum poate fi Hristos scopul legii dacă el nu este începutul legii? (182) Noi avem dreptul de a blama fragmentele din istoria iudaică exact după cum aceste fragmente sunt blamate de Sfânta Scriptură în sinea sa. Naţiunea iudaică a fost silită să facă circumcizie, să respecte Sabat-ul, să aducă sacrificii şi să facă tot ceea ce este legat de aceste lucruri, pe măsura în care aceste fapte nu sunt cenzurate. Toate acestea ţineau de sclavia în care oamenii aveau un legământ cu Dumnezeul unic, cel în care ei aveau adevărata credinţă şi erau învăţaţi dinainte să urmeze Fiul. (183) Mai mult de atât, Hristos s-a arătat permanent oamenilor prin profeţi, prin care a indicat viitorul şi a pregătit omenirea pentru venirea Sa pe lume. Prin profeţi, Fiul Domnului a obişnuit oamenii să fie instrumente ale Spiritului lui Dumnezeu şi să aibă în ei relaţia cu Tatăl. Fiul lui Dumnezeu s-a obişnuit să pătrundă prin ei în umanitate. (184) Astfel, aici a început ultima fază în care oamenii suficient de pregătiţi urmau să primească *testamentum libertatis* şi să fie adoptaţi drept Fiii lui Dumnezeu.Prin uniunea dintre Fiul lui Dumnezeu şi incarnare, *agnitio filii* a devenit posibilă tuturor. Aceasta este noutatea fundamentală. Următoarea problemă a fost ca legea libertăţii să fie restaurată. Aici era necesar un proces format din trei etape. În primul rând, Legea lui Moses, Decalogul, a fost desfigurată şi atenuată de *traditio seniorum*. În această situaţie, în primul rând, legea morală pură trebuia să fie restabilită; în al doilea rând, în acest moment era necesar să fie extinsă şi realizată legea morală prin căutarea explicită a inclinaţiilor inimii în toate cazurile iar astfel să fie descoperită legea cu toată severitatea sa. În al treilea rând, *particularia legis*, adică legea sclaviei trebuia să fie anulată. Dar, în legătura ulterioară, Hristos şi apostolii au evitat orice transgresiune a legii ceremoniale pentru a dovedi că şi legea ceremonială este de provenienţă divină. La început, nerespectarea acestei legi a fost permisă creştinilor din popoare. Astfel, fără îndoială, Hristos în sine este scopul legii, dar numai dacă El a anulat legea robiei, a restituit legea morală în deplina sa puritate şi severitate şi S-a dedicat omenirii.

Prin urmare, Irenaeus răspunde astfel la chestiunea despre diferenţa dintre Noul Testament şi Vechiul Testament: această diferenţă constă în 1) în *agnitio filii* şi transformarea consecventă a sclavilor în copiii lui Dumnezeu; 2) în restaurarea legii, care este o lege a libertăţii numai fiindcă exclude porunci trupeşti şi, prin interpretarea mai strictă, accentuează înclinaţiile inimii. (185) În aceste două puncte de vedere, Irenaeus descoperă încă două aspecte, iar astfel, după părerea sa, Apostolii se află într-o poziţie superioară faţă de profeţi. Irenaeus dovedeşte această poziţie superioară a Apostolilor printr-o interpretare surprinzătoare din *Întâia Epistolă a lui Pavel către Corinteni* 12:28 şi consideră că profeţii menţionaţi în acest verset sunt profeţii din Vechiul Testament. (186) Prin urmare, Irenaeus consideră că ambele Testamente sunt de aceeaşi natură dar mai importantă este legislatura care aduce libertate în comparaţie cu legislatura aduce servitudine. Prin ambele legăminte, împlinirea mântuirii urma să fie accelerată "fiindcă există o singură mântuire şi un singur Dumnezeu" dar perceptele care formează omul sunt multiple şi nu sunt puţini paşii care poartă omul către Dumnezeu. Un rege lumesc poate mări beneficiile pentru supuşi săi. Oare nu ar fi drept pentru Dumnezeu cel etern să-i cinstească tot timpul cu daruri mai mari pe cei care îl îmbucură? (187) Irenaeus nu face nici o afirmaţie directă despre suplimentul de importanţă al iudeilor şi, în orice caz, îi consideră lipsiţi de consecinţe după ce a apărut legământul de libertate. Acest popor nu mai apare în continuare în afirmaţiile chiliastice. Această naţiune furnizează antihristul iar oraşul său sfânt devine capitala regatului pământesc al lui Hristos. Conform acestei teorii, naţiunea care a reprezentat toată omenirea, de la Moses la Hristos, ca şi cum toţi oamenii de pe lume ar fi fost iudei, acum dispare complet. (188)

Cu toată lipsa de rigurozitate, această concepţie a făcut o impresie imensă şi a continuat să fie predominantă până în prezent. Totuşi, această concepţie a fost modificată printr-un amalgam cu doctrina lui Augustin despre păcat şi graţie. În scurtă vreme, această concepţie a fost adusă drept concepţia lui

Pavel care, de fapt, era p relaţie distanţată. Tertullian a adoptat caracteristicile esenţiale ale acestei doctrine şi a amplificat-o în anumite chestiuni. Conform ideilor sale montaniste, Tertullian a îmbogăţit această concepţie prin adăugarea celei de a patra etape: ab initio - Moses - Hristos - Paraclete. Acest adaus nu a fost acceptat de Biserică. (189)

3. Consecinţele pentru creştinismul ecleziastic

După cum am menţionat, Irenaeus, Tertullian şi Hippolytus nu au avut un strict regim teologic sistematizat; ei au formulat enunţuri teologice fiindcă adversarii lor erau teologi. Astfel, rezultatul lucrărilor lor, dacă acest lucru era acceptat în Biserica din Occident în secolul al III-lea, nu apare în adoptarea unui sistem filozofic, sistematic şi dogmatic ci în fragmente teologice adică în dominaţia credinţei stabilite şi interpretată în sensul gnostic. (190) Având în vedere că, în secolul al III-lea, regula credinţei şi teologia nu au ajuns la nici o ciocnire cu Bisericile din Occident, Irenaeus şi contemporanii săi mai tineri nu au fost prea impresionaţi de acest gen de discrepanţe. Mai curând, ei şi-au imaginat toate învăţăturile lor drept expuneri ale credinţei în sine şi nu s-au tulburat din cauza acestor inconsistenţe. Dacă dorim să ne formăm o noţiune despre ideile care au devenit universal prevalente în mijlocul secolului al III-lea, trebuie să comparăm între *Testimonia* lui Ciprian, scrisă pentru laici şi *De Trinitate*, scrisă de Novatian. (191)

În *Testimonia* lui Ciprian, doctrina celor două Testamente, după cum a fost dezvoltată de Irenaeus, formează cadrul în care sunt formulate dogmele specifice. Doctrina despre Dumnezeu, care ar fi trebuit să fie plasată la început, a fost exclusă din această scriere de dimensiuni reduse probabil pentru că persoana căreia era adresat acest studiu nu a solicitat instrucţiuni despre această chestiune. Anumite dogme aparţineau deja de teologia filozofică, în sensul strict al termenului. În legătură cu alte dogme, avem numai o afirmaţie precisă despre veridicitatea unor anumite fapte. Toate afirmaţiile sunt bazate pe fragmente din cele două Testamente iar astfel sunt dovedite. (192) Contrariul ideologic se află în *De Trinitate*, scrisă de Novatian. Aceasta este prima lucrare latină importantă care a apărut la Roma. Cu privire la inclusivitate, extinderea proporţiei dovezilor biblice şi, eventual, influenţa asupra vremurilor din viitor, această lucrare poate fi comparată, din multe puncte de vedere, cu lucrarea *De Principiis* a lui Origen. (193) *De Trinitate* a lui Novatian este diferită faţă de *De Principiis* a lui Origen aşa cum teologia sobră şi deficientă din Occident, lipsită de filozofie şi speculaţie este diferită, în general, este diferită faţă de teologia din Orient. Dar, această lucrare este un rezumat în formă clasică a doctrinelor din ortodoxia occidentală. Principalele caracteristici ale ortodoxiei occidentale au fost formulate de către Tertullian în scrierile sale antignostice şi în lucrarea sa *Against Praxeas* (194). Vechiul simbol roman este fundamentul acestei lucrări. Conform acestui simbol, autorul expune în mod cuprinzător în primele opt capitole doctrina sa despre Dumnezeu. Capitolele 9 - 28 sunt partea principală şi aici este stabilită cristologia corectă, în contradicţie cu ereticii care îl consideră pe Hristos numai o fiinţă umană sau Tatăl în sine. Scrierile sfinte furnizează materialul pentru dovezi. În capitolul 29 este discutat Sfântul Spirit iar capitolele 30 - 31 conţin recapitularea şi concluzia. Novatian nu a omis nici un argument important din această lucrare dar totul este extins, mai sistematizat şi cizelat. În această dogmatică nu poate fi descoperită vreo urmă de platonism; din contra, autorul foloseşte metoda silogistică şi dialectică folosită de rivalii monarhici (eretici creştini). Împreună cu atitudinea biblică, acest plan acordă lucrării o mare completitudine exterioară şi sigură. Este inevitabilă concluzia că această lucrare trebuie să fi exercitat o profundă impresie, oriunde a fost citită, cu toate că adevăratele dificultăţi nu sunt deloc discutate ci sunt voalate cu distingeri şi formule. Probabil că această lucrare a contribuit, în mare măsură, ca tipul de hristologie al lui Tertullian să devină tipul de hristologie universală occidentală. Dar, după cum vom expune în continuare, acest tip de hristologie se apropie deja cu mult de rezoluţiile de la Niceea şi de la Calcedon. (195) Novatian a adoptat formulele lui Tertullian: "o substanţă, trei persoane" (*una substantia, tres personae*); "din substanţa lui Dumnezeu" (*ex substantia Dei*); "întotdeauna cu Tatăl" (*semper apud Patrem*); "Dumnezeu şi omul" (*Deus et homo*); "două substanţe" (*duae substantiae*); "o persoană" (*una persona*). Novatian a preluat şi expresiile lui Tertullian despre uniunea şi separaţia celor două esenţe,

adăugând acestora şi alte substanţe similare, cărora le-a fost adăugată o extindere mai mare. (196) Prin această lucrare, Novatian a creat pentru Occident o atracţie (*vademecum*) dogmatică. Datorită numeroaselor citate bine alese din Sfânta Scriptură, această lucrare trebuie să fi fost excepţional de utilă.

Cele mai importante articole erau stabilite şi transferate în această fază în credinţa generală, împreună cu probele necesare, mai ales în Occident: 1) Unitatea lui Dumnezeu; 2) identitatea lui Dumnezeu cel Suprem şi Creatorul lumii, adică identitatea mediaţiilor din creaţie şi mântuire; 3) identitatea lui Dumnezeu cel Suprem şi declaraţia că Vechiul Testament este scrierea de revelaţie a lui Dumnezeu; 4) crearea lumii din vid; 5) unitatea rasei umane; 6) originea păcatului din libertate şi natura inalienabilă a libertăţii; 7) cele două Testamente; 8) Hristos ca Dumnezeu şi om, unitatea personalităţii sale, adevărata sa divinitate, actualitatea umanităţii sale, realitatea soartei sale; 9) mântuirea şi stabilirea unui legământ prin Hristos ca noua manifestare şi incarnare a graţiei lui Dumnezeu pentru toţi oamenii; 10) reînvierea omului în suflet şi trup. Transmiterea şi interpretarea acestor enunţuri prin modalităţile care au dus la răsturnarea tezelor gnostice a implicat în mod inevitabil transmiterea doctrinei despre Logos. Doctrina despre revelaţia lui Dumnezeu şi a celor două Testamente nu ar fi devenit prevalente fără această teorie. Vom arăta în capitolul VII cum a ajuns să fie acceptată această teorie în decursul secolului al III-lea şi cum a folosit ca instrument pentru stabilizarea şi legitimizarea teologiei filozofice drept component al credinţei. Putem remarca, în concluzie, că speranţă religioasă care privea înainte spre un regat pământesc al lui Hristos era mai bine difuzată în Bisericile din secolul al III-lea. (197) Pe de altă parte, speranţa de deificare câştiga din ce în ce mai mulţi aderenţi. Acest lucru provenea de la indiferenţa crescentă faţă de viaţa cotidiană şi aspiraţia crescentă la o viaţă superioară, această aspiraţie fiind întreţinută la oameni mai mult ca filozofia extinsă permanent. Speranţa la deificare este expresia ideii că lumea şi natura umană nu corespund cu această lume superioară construită de om în spiritul său şi care el poate solicita să fie realizată, fiindcă numai în această lume el poate ajunge la sinea sa. Prin faptul că dascălii creştini precum Teofil, Irenaeus şi Hippolytus au declarat făţiş că aceasta este o speranţă creştină legitimă şi au expus un prospect cert al realizării prin Hristos, trebuie să fie acordat cel mai mare impuls pentru răspândirea şi adoptarea acestui creştinism bisericesc. Dar, atunci când religia creştină a fost prezentată drept credinţa în incarnarea lui Dumnezeu şi speranţa în deificarea omului, o speculaţie care la origini nu a depăşit marginile cunoaşterii religioase, a fost transformată în punctul esenţial al sistemului iar conţinutul simplu al Evangheliei a devenit obscur.

Capitolul V - Note

1. Autorul menţionează aici traducerile în germană a lucrărilor lui Irenaeus, Tertullian, Hippolytus, Ciprian şi Novatian. [NT]
2. Expunerea din continuare va demonstra cât de mult Irenaeus şi vechii învăţători catolici au învăţat de la gnostici. Teologia lui Irenaeus este o enigmă cât timp noi încercăm să o explicăm numai prin apologeţi şi considerăm numai relaţiile contradictorii cu gnoza (cunoaşterea bazată pe raţiune). Pentru a înţelege teologia lui Irenaeus, trebuie să luăm în consideraţie şcolile lui Valentinus şi Marcion. În mod similar, noi putem înţelege numai puţin teologia ortodoxă modernă dacă nu reţinem elementele care au fost adoptate de la Schleiermacher şi Hegel.
3. Necesitatea de a-l menţiona aici pe Melito provine de la Eusebius, *op. cit*., V 28.5, p. 247
4. *Ibid*., V 13, p. 227
5. Afirmatiile lui Tertullian din *On Prescriptions against Heretics* cap. 14 - 15 in *op. cit*., pp. 249 - 250 dovedesc că el nu se referea serios la libertatea de argumentare.
6. Chestiunea ceea mai importantă era că teologia paulină, nu mai putea fi ignorată, după ce gnosticii, marcioniţii şi encratiţii au formulat deja o atitudine definită. Irenaeus a arătat imediat, în mod clar, influenţa paulinismului.
7. Eusebius, V 13.7 in *op. cit*., p. 228
8. Despre vechii profeţi şi dascăli, vezi *Prolegomena*.
9. După cum se ştie, Irenaeus nu era absolut deloc conştient de acest lucru (Eusebius V 7 in *op. cit*., pp. 221 - 222. În scrierile sale, Irenaeus nu făcut absolut deloc apel la carisme.
10. Irenaeus şi Tertullian au batjocorit amarnic terminologia gnostică.
11. Tertullian spune: "Este obişnuit ca oamenii simpli cu caracter mai slab, imprudenti, ca să spunem aşa, sunt prinşi şi distruşi de eretici." (Tertullian din *On Prescriptions against Heretics* 3, in *op. cit*., p. 244.
12. Pericolul speculaţiei şi dorinţa de a cunoaşte sunt idei care au fost discutate în mod impresionant de Irenaeus, *Against Heresies* II, 25 - 28 in *op.cit*., pp. 396 - 402. Ca ecleziast pozitivist şi tradiţionalist, Irenaeus înclină aici să nu accepte nimic în afară de credinţa supusă şi conformă cu cuvintele din Sfânta Scriptură.
13. Această observaţie este valabilă şi cu privire la Tertullian, care a respins absolut filozofia (Tertullian, *On Prescriptions against Heretics* 7 in *op. cit*., p. 246. Cu toate acestea, Tertullian a folosit filozofia peste tot.
14. Ca formă, acest punct de vedere este diferit de poziţia gnostică rutinară prin renunţul său la cunoaşterea absolută şi prin lipsa corespunzătoare de completitudine. În orice caz, aceasta este o diferenţa importantă în favoarea Părinţilor Catolici.
15. Se pare că Tertullian nu a apreciat mult gradul de exactitudine sistematică dezvăluit în disertaţiile lui Irenaeus. Tertullian nici măcar nu a reprodus aceste argumente şi, după ce le-a luat în consideraţie, el a preferat să revină la dovada lor din prescriere.
16. Cu cât studiem mai detailat lucrările lui Tertullian, cu atât mai des ne lovim de inconsistenţe în modul său de a trata chestiunile dogmatice şi morale. Aceste inconsistenţe trebuiau să apară fiindcă dogmatizarea lui Tertullian era incidentală. Personal, Tertullian nu resimţit nici ceea mai mică necesitate de a face o prezentare sistematica a creştinismului.
17. În unele articole de doctrină, Tertullian a preluat de la Irenaeus anumite principii de orientare şi anumite puncte de vedere, provenite din esenţa credinţei. În majoritatea cazurilor, Tertullian a înrăutăţit aceste elemente. Faptul că Tertullian putea scrie un tratat precum *On Prescriptions against Heretics*, în care lipsesc toate dovezile despre necesitatea intrinsică şi legătura cu dogmele sale, demonstrează limita intereselor şi al înţelegerii sale.
18. Prin urmare, spiritul lui Irenaeus, cu toate că a fost profund schimbat de gândirea lui Origen, este prevalent în dogmatica bisericească de mai târziu. Dogmatica lui Tertullian nu îşi are originile aici.
19. Dumnezeu cel Sublim este Dumnezeu cel Sfânt şi Mântuitor.
20. Noi nu cunoaştem aproape deloc succesul scrierilor creştine timpurii în secolul al II-lea. Totuşi, noi avem justificaţia de a afirma că scrierea lui Ireaneus *Against Heresies* a avut succes fiindcă putem dovedi acceptarea favorabilă a acestei scrieri şi efectele sale în secolele III şi IV asupra lui Hippolytus, Tertullian,

Clement din Alexandria, Victorinus, Marcellus din Ancyra, Epifanie şi, eventual Alexandru din Alexandria şi Athanasios. După cum se ştie, noi nu mai avem manuscrisul grec, cu toate că poate fi dovedit că lucrarea a fost conservată până în mijlocul perioadei bizantine şi a fost citată cu respect. Insuficientele disertaţii hristologice şi escatologice au alterat atitudinea favorabilă faţă de aceste scrieri. Vechile lucrări catolice împotriva ereticilor, scrise de Rhodon, Melito, Miltiades, Proclus, Modestus, Musanus Teofil, Philip din Creta sau Hippolytus au fost puţin prezervate, la fel ca cele mai vechi lucrări de acest gen a lui Justin *Syntagms against Heresies* şi *Memorabilia* lui Hegesippus.
21. Oamenii sunt pasionaţi să vorbească despre "teologia din Asia Mică" a lui Irenaeus, să atribuie această teologie dascălilor lui Policarp şi prezbiterilor, după care urcă la Apostolul Ioan şi împlinesc fără ezitare ecuaţia Ioan - Irenaeus. Prin această ecuaţie, ei câştigă tot, pe măsura în care doctrina catolică apare acum ca proprietatea unui cerc "apostolic" iar ideile despre gnosticism şi anti-gnosticism sunt eliminate. Împotriva acestei teorii pot fi invocate următoarele argumente: 1) ceea ce ştim noi despre Policarpnu înseamnă delor aprobarea presupunerii că Irenaeus a învăţat mai mult de la el şi de la adepţii săi decât de la consideraţia pioasă a tradiţiei bisericeşti şi a compilaţiei de principii şi tradiţii istorice; 2) doctrina despre Irenaeus nu poate fi separată de canonul primit prin scrierile din Noul Testament; în generaţia care l-a precedat, nu a existat încă o astfel de compilaţie; 3) prezbiterul de la care Irenaeus a adoptat multe modalităţi de gândire, în parte a IV-a a lucrării, nu a scris până după mijlocul secolului al II-lea; 4) Tertullian îi datorează lui Irenaeus sau Melito teologia sa hristocentrică, pe măsura în care a procedat astfel.
22. După cum se ştie, Marcion a mers mai departe în judecata sa depreciativă a lumii iar astfel a recunoscut mântuirea prin Hristos drept un pur act de graţie.
23. Vezi: Gustav Molwitz, *De Anakephalaioseos in Irenaei theologia potestate*, (dissertation), (Dresden: Teubner, 1874). [NT]
24. Vezi, de exemplu, *Epistola lui Pavel către Romani*, *Epistola lui Pavel către Efeseni*, *Epistola lui Pavel către Galateni.*
25. Noi nu am pierde nimic daca am renunţa la o jumătate din apologii pentru a conserva principala sa lucrare antignostică a lui Iustin.
26. După cristologia gnostică, Hristos a restabilit *status quo ante*. Hristos a fost primul care a împlinit destinul omenirii, nerealizat până atunci.
27. În concepţia gnostică, incarnarea divinităţii, adică decăderea înţelepciunii (*Sophia*) conţine, paradoxal, elementul păcatului. După Irenaeus, decăderea înţelepciunii conţine elementul mântuitor. Astfel, noi trebuie să comparăm gnosticul Hristos şi înţelepciunea gnostică cu Hristos al Bisericii. Irenaeus a făcut acest lucru. Vezi, Irenaeus, *Against Heresies* II, 20.3 in *op. cit*., p. 388.
28. Irenaeus atribuie filozofilor greci teologumena gnostică: Irenaeus, *Against Heresies* II, 14 in *op. cit*., p. 376. Apoi, Irenaeus continuă: "Dintre cei menţionaţi, cine ştie adevărul? Dacă ei ştiau adevărul, coborârea Mântuitorului pe această lume ar fi fost inutilă." (*ibid.* II. 14.7 p. 378), În mod caracteristic, Irenaeus nu a întrebat ce este nou în revelaţiile lui Dumnezeu făcute prin profeţi şi Logos.
29. Irenaeus, *Against Heresies* II, 24. 3-4 in *op. cit*., pp. 394 - 395. În diverse locuri, Irenaeus a susţinut că natura umană, inclusiv natura carnală, este *capax incorruptibilis*. În mod asemănător, Irenaeus a susţinut că imortalitatea este un dar liber şi realizarea destinului uman.
30. Vezi: Irenaeus, *Against Heresies* , in *op. cit*., V p. 526, III 16.3 p. 441, III 165.6 p. 442, III 18.1 p. 445, ff, III 18.6-7 pp. 447 - 448, IV 38, p. 521. În elaborarea acestor idei, Irenaeus se apropie esenţial de limitele materialismului soteriologic. (Vezi disertaţiile despre mântuirea lui Adam: Irenaeus, *Against Heresies* , in *op. cit*., III 23 p. 455). Cu toate acestea, Irenaeus nu adoptă cu adevărat această viziune. În primul rând, cu privire la istoria lui Isus, el a fost învăţat de Pavel să nu se oprească la incarnare ci să considere mântuirea numai prin suferinţele şi moartea lui Hristos (Irenaeus, *Against Heresies* , in *op. cit*., II 20.3 p. 388, III 16.9 pp. 443 - 444, III 18. 1 - 7 pp. 445 - 448 precum şi multe alte fragmente). Irenaeus a învăţat să-l considere pe Hristos drept cel care a împlinit o misiune. În al doilea rând, alături de deificarea copiilor lui Adam, considerată un rezultat de la sine înţeles al incarnării, el a plasat a doua idee apologetică: ca dascăl, Hristos împărtăşeşte întreaga cunoaştere restabilită de el adică el a întărit puterea omului. Astfel, mântuirea (prin care el înţelege unificarea cu Dumnezeu) are loc numai în cazul acelor

copii ai lui Adam care recunosc adevărul proclamat de Hristos şi îl imită pe Mântuitor într-o viaţă sanctă. (Irenaeus, *Against Heresies* , in *op. cit*., V I.1 p. 526)
31. Eusebius, *The History of the Church from Christ to Constantine* in *op. cit.,* v. 1, Bk. V. 28.5 p. 247 [NT]
32. Nici Teofil nu a avut o altă viziune.
33. Învăţătura lui Melito trebuie să fi fost asemănătoare.
34. Concepţia despre dezvoltarea treptată a sistemului lui Dumnezeu şi ideea corespunzătoare despre "câteva legăminte" denotă un progres foarte considerabil. Dascălii bisericii datorează acest progres controversei cu gnosticismul sau exemplului dat de gnostici.
35. Irenaeus, *Against Heresies* I, 10.3 in *op. cit*., pp. 331 - 332. [NT]
36. Din anumite fragmente ar putea fi aparent apare că, după Irenaeus, credinţa şiu cunoaşterea ar fi legate ca "factor existent" şi "motiv". Irenaeus s-a exprimat astfel fără să fie cu adevărat capabil să menţină legătura stabilită. Într-o anumită măsură, credinţa în sine trebuie să includă cunoaşterea raţiunii şi scopul lui Dumnezeu în modalităţile sale de mântuire. Prin urmare, credinţa şi cunoaşterea teologică sunt, în ultimă instanţă, foarte îmbinate îndeaproape. Irenaeus a căutat numai o diferenţă clară dar nu şi-a găsit astfel calea. Mai curând, adevărul este că persoana, care în împotrivirea sa faţă de erezie, a condamnat evaluarea exagerată a cunoaşterii, a avut şi contribuţie importantă în transformarea acestei credinţe într-o speculaţie monistă.
37. Vezi: Irenaeus, *Against Heresies* I, 10.2 in *op. cit*., pp. 331 [NT]
38. Vezi: G. F. Böhringer, *Kirschengeschichte in Biographien*, (Stuttgart: Meyer & Zeller Verlag, 1873), v. 1 - 2, care tratează cu atenţie teologia lui Irenaeus şi Tertullian. [NT]
39. Dovada prescrierii conţine argumentele provenite din novitatea şi multitudinea doctrinelor gnostice precum şi probele conform cărora filozofia elenă este sursa originală a ereziei. Vezi: Irenaeus, *Against Heresies* II, 14.1-6 in *op. cit*., pp. 376 - 378, Tertullian, *On Prescription against Heretics* in *op. cit*., v. 3, p. 246, *On Apology* ch. 47 in *op. cit*., p. 51, Hippolytus, *Philosophoumena* IX. 7 in A. Roberts & J. Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Christian Library*, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1868), v. 6, p. 344. Pentru critica lui Irenaeus a teologiei gnostice, vezi: J.Ch. Kunze, *Gotteslehre des Irenäeus*, (Leipzig: Dörffling & Franke, 1891) [NT]
40. Irenaeus, *Against Heresies* II, 1.2-64 in *op. cit*., pp. 359 - 360. Tertullian, *The Five Books against Marcion,* in *op. cit*., I 2-7, pp. 272 - 276 a demonstrat că nu pot exista două divinităţi care să fie asemănătoare din punct de vedere moral şi nici două divinităţi diferite din punct de vedere moral.
41. Irenaeus, *Against Heresies* II, 13 in *op. cit*., pp. 373 - 376. Tertullian *Against the Valentinians* IV in *op. cit.,* v. 3, pp. 504 - 505 a definit foarte corect aeonii lui Ptolomeu drept "bunuri personale determinate în afara lui Dumnezeu, pe care Valentinus le inclusese în cea mai înaltă divinitate ca simțuri și emoții."
42. Vezi: Irenaeus, *Against Heresies* II, 17 in *op. cit*., pp. 380 - 383, Tertullian *Against the Valentinians* IV in *op. cit.,* v. 3, p. 504 ff. Irenaeus a tratat primii 8 aeoni ptolemaici cu mai mult respect în comparaţie cu următorii douăzeci şi doi de aeoni fiindcă aici exista o oarecare aparenţă a unui fundament biblic. Odată cu negarea doctrinei despre aeoni, Irenaeus a pus câteva întrebări (Irenaeus, *Against Heresies* II, 17.2 in *op. cit*., p. 381) care, ulterior au fost discutate de teologi ecleziastici referitor la Spirit şi Fiu: "Cum au fost creaţi restul de aeoni? ...Aceşti aeoni aveau aceeaşi substanţă cu cel care i-a produs? Aceşti aeoni au fost produşi simultan sau într-o anumită ordine?" Cf. Irenaeus, *Against Heresies* II, 17.4 in *op. cit*., p. 381). Aici avem deja o declaraţie a cauzelor logice care, ulterior, au fost invocate împotriva doctrinei ariane.
43. Irenaeus, *Against Heresies* II, 17.4 in *op. cit*., p. 381, şi Irenaeus, *Against Heresies* II, 18. in *op. cit*., p. 383
44. În special Tertullian a argumentat foarte detailat (Tertullian, *The Five Books against Marcion,* in *op. cit*., I 9-19, pp. 277 - 286) că în primul rând, fiecare Dumnezeu trebuie să fie revelat drept creator. În contradicţie cu întreaga teologie naturală a lui Marcion, Irenaeus prezintă această cunoaştere drept fundamentul întregii credinţe religioase. În acest context, el a elogiat lumea creată (*Ibid.* I 13 in *op. cit*., pp. 280 - 281) şi, în acelaşi timp, a argumentat în favoarea Demiurgului, adică în favoarea unicului şi adevăratului Dumnezeu. Irenaeus a invocat o serie de obiecţii acute şi importante despre cosmogonia

valentinienilor (*Ibid*., II 1-5 in *op. cit*., pp. 297 - 301). Astfel, Irenaeus a demonstrat că nu putea fi satisfăcută ideea unui Demiurg ca fiinţă intermediară. Prin argumente raţionale, Irenaeus s-a împotrivit doctrinelor care susţineau că Fiinţa Sublimă nu este cunoscută (*Ibid*., II 6 in *op. cit*., pp. 301 - 303), că Demiurgul este instrumentul fără vedere al aeonilor superiori, că lumea a fost creată împotriva voinţei lui Dumnezeu cel Sublim iar lumea noastră este versiunea imperfectă a unei lumi superioare. Negarea lui Irenaeus a ultimii concepţii este remarcabilă în mod special ((*Ibid*., II 7 in *op. cit*., p. 303). Despre ideea că Dumnezeu nu a creat lumea din materia eternă, vezi: Tertullian, *Against Hermogenes* in *op. cit*., p. 477 ff.

45. Fără îndoială, această metodă de argumentare era impresionantă în mod deosebit în cazul persoanelor educate, iar noi discutăm numai despre aceste persoane. Despre decăderea gnosticismului la sfârşitul secolului al II-lea, vezi Ernest Renan, *Histoire des origines du Christianisme*, (Paris: Levy, 1863), v. 7, pp. 113 ff.

46. Vezi argumentele că gnosticii numai declară că ei au un singur Hristos dar, în realitate, aveau mai mulţi: Irenaeus, *Against Heresies* III, 16 in *op. cit*., p. 440, I. 8 in *op. cit*., p. 326

47. Irenaeus, *Against Heresies* I. 9 in *op. cit*., p. 329; Tertullian, *On Prescription against Heretics* 39 in *op. cit*., v. 3, p. 262.

48. Tertullian, *The Five Books against Marcion,* in *op. cit*., II, 19, 21, 22, pp. 312, 313 - 314, III, 5,6, 14,19, pp. 324 - 326, 332, 337, V 1, p. 429

49. Din acest motiv, Tertullian a interzis cu totul dispute exegetice cu gnosticii. Vezi: Tertullian, *On Prescription against Heretics* 16 - 19 in *op. cit*., v. 3, pp. 251 - 252

50. Vezi: Irenaeus, *Against Heresies* III. 5.1 in *op. cit*., pp. 417 - 418; Irenaeus, *Against Heresies* III. 12.6 in *op. cit*., p. 432

51. Vezi: Irenaeus, *Against Heresies* III. 14.2 in *op. cit*., p. 438, III 15.1 in *op. cit*., p. 439; Tertullian, *On Prescription against Heretics* 16 - 19 in *op. cit*., v. 3, pp. 254 - 255

52. Irenaeus, *Against Heresies* II. 35.2 in *op. cit*., p. 438, *Against Heresies* IV. 34-35, in *op. cit*., pp. 511 - 514. Irenaeus a mai afirmat că traducerea Septuagintei a fost inspirată (*Against Heresies* III. 21.2 in *op. cit*., p. 452). Respingerea diverselor genuri de inspiraţie din Scripturi implica şi ea respingerea tuturor opiniilor critice ale gnosticilor, tăinuite în spatele acestei prezumpţii. Credincioşii din Alexandria au fost primii care au adoptat din nou, într-o anumită măsură, aceste principii de critică.

53. Irenaeus, *Against Heresies* II. 10.1 in *op. cit*., p. 369, *Against Heresies* II. 27.1-2 in *op. cit*., pp. 398-399.

54. Irenaeus, *Against Heresies* II. 25.1 in *op. cit*., p. 396

55. Irenaeus, *Against Heresies* IV. 31.1 in *op. cit*., pp. 504 - 505

56. Irenaeus, *Against Heresies* IV. 20.12 in *op. cit*., p. 492

57. Irenaeus, *Against Heresies* IV. 22.1 in *op. cit*., pp. 493 - 494

58. Irenaeus, *Against Heresies* III. 17.3 in *op. cit*., p. 445

59. Iustin a notat anumite particularităţi ale Scrierilor Sfinte spre deosebire de scrierile profane. Tertullian vorbeşte despre cele două *proprietas iudaica literaturae* în *The Five Books against Marcion,* in *op. cit*., v. III pp. 324 - 326. Cei din Alexandria au fost primii care au promovat orice fel de teorii depline de inspiraţie.

60. Irenaeus, *Against Heresies* II. 26.1 in *op. cit*., p. 397; *Against Heresies* II. 13.4 in *op. cit*., p. 374. Irenaeus afirmă clar că magnitudinea lui Dumnezeu nu poate fi cunoscută, adică Dumnezeu nu poate fi cunoscut în mod absolut dar poate fi cunoscut cu privire la dragostea Sa. *Against Heresies* IV. 20.1 in *op. cit*., pp. 487 - 488. Afirmaţiile provenite din *Against Heresies* IV. 5-6 in *op. cit*., pp. 466 - 469 au o importanţă deosebită: cei care sunt puri în inimă îl vor vedea pe Dumnezeu. Omnipotenţa şi bunătatea lui Dumnezeu îndepărtează imposibilitatea omului de a-l cunoaşte pe Dumnezeu. Omul ajunge treptat să-l cunoască pe Dumnezeu, pe măsura în care Dumnezeu este revelat şi prin dragoste, până când omul ajunge la stadiul de perfecţiune. Omul trebuie să fie în Dumnezeu pentru a-l cunoaşte pe Dumnezeu. Fraze de acest gen, în care raţionalismul este neutralizat de misticism, nu pot fi găsite la Tertullian.

61. Irenaeus, *Against Heresies* IV. 6.4 in *op. cit*., p. 468

62. Irenaeus, *Against Heresies* II. 6.1 in *op. cit*., p. 365, *Against Heresies* II. 9.1 in *op. cit*., p. 369, *Against Heresies* II. 27.2 in *op. cit*., p. 398, *Against Heresies* III. 25.1 in *op. cit*., p. 459
63. Irenaeus, *Against Heresies* IV. 6.2 in *op. cit*., p. 468; Tertullian, *The Five Books against Marcion,* in *op. cit*., I, II pp. 271, 298
64. Irenaeus, *Against Heresies* V. 26. in *op. cit*., p. 554
65. Irenaeus, *Against Heresies* II. 1.1 in *op. cit*., p. 359
66. Irenaeus, *Against Heresies* III. 8.3 in *op. cit*., p. 437. Enunţurile lui Irenaus din capitolele II. 34.4 (*op. cit.* p. 411) şi II. 30.9 (*op. cit*., p. 406) sunt foarte importante. Dat fiind că, la origini, totul provine de la Dumnezeu iar existenţa contrastelor metafizice eterne este imposibilă, următoare afirmaţie este corectă: "Fiul Domnului, care a înviat din morţi, care a pus viaţa asupra noastră, ne arată că toţi provenim din aceeaşi esenţă, adică Abraham, Moses, profeţii şi Domnul în sine, care a înviat dintre morţi..."(Irenaeus, *Against Heresies* IV. 2.4 in *op. cit*., p. 464)
67. Irenaeus, *Against Heresies* II. 28. 4 - 5 in *op. cit*., pp. 400 - 401, *Against Heresies* IV. 11.2 in *op. cit*., p. 474
68. Tertullian invocă acelaşi lucru. De exemplu: *The Five Books against Marcion,* in *op. cit*.,, II 27 pp. 318 - 319. Afirmaţia sa "deum corpus esse" (*Against Praxeas* in *op. cit*., pp. 601 - 602) trebuie să fie comparată cu doctrina sa realistă despre suflet (*A Treatise on the Soul* 6 in *op. cit*. p. 181) precum şi cu enunţul său din *On the Flesh of Christ* 11 in *op.cit*. p. 521. Aici Tertullian a urmat un principiu al filozofiei stoice. În acest caz, el nu dorea sub nici o formă să înveţe că divinitatea are o formă umană fiindcă el a recunoscut că asemănarea omului cu Dumnezeu consistă numai în calităţile spirituale. În contradicţie cu această afirmaţie, Melito i-a atribuit lui Dumnezeu o existenţă corporală de gen superior. În secolul al II-lea, ideile escatologice realiste au continuat să promoveze în cercuri largi ideea populară conform căreia Dumnezeu are o formă şi un fel de existenţă corporală. Se pare că Lactantius a adoptat o poziţie intermediară. Vezi: Lactantius, *The Divine Institutes* VII in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1886, 2004), v. 7, p. 205.
69. Vezi: Irenaeus, *Against Heresies* III. 25. 2 in *op. cit*., p. 459, Tertullian, *The Five Books against Marcion,* in *op. cit*., I 23 - 28, pp. 288 - 298, *The Five Books against Marcion,* in *op. cit*.,, II. 11, p. 306 ff. Depăşirea ideii apologeţilor despre Dumnezeu nu constă numai în dialogul despre calităţile de bunătate şi virtute ale lui Dumnezeu. Acest progres constă şi în viziunea mai elaborată în prezent că Atotputernicul Creator are ca scop în lumea sa numai salvarea (mântuirea) omenirii. Vezi: Tertullian, *De oratione* (*On prayer*) 4 in *op.cit*., v. 3, pp. 682 - 683, *On Repentance*, 2, *op. cit.* v.3, p. 657 - 658, *The Five Books against Marcion,* in *op. cit*., II 27, v. 3, pp. 318 - 319. Fără îndoială că aceşti autori au învăţat aici de la Marcion (Tertullian, *The Five Books against Marcion,* in *op. cit*., I 17, v. 3, pp. 283 - 284). În primele capitole ale lucrării *De oratione* (*On prayer*), unde Tertullian expune rugăciunea Domnului, el a reuşit să deruleze semnificaţia Evangheliei într-un mod care nu a fost niciodată posibil pentru el în altă parte. O remarcă asemănătoare poate fi făcută despre lucrările celor mai mulţi autori care, în perioada următoare, au interpretat rugăciunea Domnului, care a menţinut în viaţă cunoaşterea celei mai profunde interpretări a Evangheliei.
70. Tertullian, *On Apology* ch. 21 in *op. cit*., pp. 33 - 36. Probabil că păgânii au considerat această declaraţie drept o speculaţie filozofică cu o concluzie mitologică.
71. Tertullian, *Against Praxeas* in *op.cit*., v. 3, p. 597 ff. [NT]
72. Pentru expunerea detailată a aspectului "ortodox", în sensul ulterior al termenului, vezi vol. IV al autorului A. Harnack. Aceste formule provin de la tendinţa juridică a lui Tertullian. Formula *una substantia, tres personae* nu este niciodată schimbată, de exemplu, cu formula *una natura, tres personae*. În Occident, acest lucru a rămas astfel pentru mult timp. Tertullian a folosit întotdeauna termenul "substanţă" şi, în acest context, termenul "natură" este foarte rar până în secolul al V-lea. Atunci când se referă la Tată, Fiu şi Spirit drept o unică substanţă, Tertullian a exprimat unitatea lor în modul cel mai intens posibil. Singura noţiune inteligibilă pentru marea masă era o noţiune juristică şi politică conform căreia Tatăl, cel care este *tota substantia*, expediază funcţionari oficiali cărora le încredinţează administraţia monarhiei. Ficţiunea legală, legată de conceptul despre "persoană", a fost utilă aici. Acest

lucru este remarcabil datorită faptului că Tertullian foloseşte întotdeauna termenul "substanţă" în sensul concret: "substanţa individuală". Tertullian s-a exprimat explicit despre această chestiune. Vezi Tertullian, *The Soul's Testimony* 32 in *op. cit*., v. 3, pp. 211 - 213. Oamenii şi animalele au o natură similară dar nu *substantia*. Noi constatăm că Tertullian a definit până aici Tatăl, Fiul şi Spiritul drept o substanţă individuală (unică), care se exprimă în uniune în modul cel mai puternic posibil. Unica idee inteligibilă pentru majoritate era noţiunea juristică şi politică conform căreia Tatăl, cel care este *tota substantia*, expediază funcţionari oficiali cărora le încredinţează administraţia monarhiei. Ficţiunea legală legată de conceptul despre "persoană" a fost utilă aici.
73. Vezi: Tertullian, *Against Praxeas* 3 in *op.cit*., v. 3, pp. 598 - 599
74. Hippolytus, *Heresy of one Noetus* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1886, 2004), v. 5, p. 223 ff. Conform acestor doctrine, unitatea este conservată suficient dacă persoanele separate conţin una şi aceeaşi substanţă şi dacă există un unic stăpân al întregii substanţe, adică totul provine de la unicul stăpân. Nu trebuie pusă în dispută invocaţia că aceasta este o reminiscenţă politeistă.
75. Tertullian, *Against Praxeas* 8 in *op.cit*., v. 3, pp. 602 – 603. Cf. Tertullian, *Against Praxeas* 4 in *op.cit*., v. 3 pp. 509 - 600: "Împărăţia este bazată pe câte nume doreşte Dumnezeu."
76. Tertullian, *Against Praxeas* 5 in *op.cit*., v. 3, pp. 600 – 601
77. Tertullian, *Against Hermogenes* in *op. cit*., v. 3, pp. 478 - 479
78. Novatian, *A Treatise of Novatian Concerning the Trinity*, ch. 23 in *op. cit*., v. 5, p. 634 distinge în mod foarte decis între *factum esse* şi *procedere*.
79. Tertullian, *Against Praxeas* 2 in *op.cit*., v. 3, p. 598
80. Tertullian, *Against Praxeas* 16 in *op.cit*., v. 3, p. 611
81. Tertullian, *The Five Books against Marcion,* III. 6 in *op. cit*., v. 3, pp. 324 - 326
82. Tertullian, *Against Praxeas* 9 in *op.cit*., v. 3, pp. 603 - 604
83. Tertullian, *Against Praxeas* 14 in *op.cit*., v. 3, pp. 609 - 610 şi mai ales fraza "Noi trebuie să percepem Dumnezeul invizibil drept Tatăl în deplina sa majestate." Cu ochii săi, omul nu poate privi pe deplin soarele ci numai o rază a soarelui. În acest capitol. Autorul arată cum teofaniile din Vechiul Testament au impulsionat distincţia dintre Dumnezeu ca divinitate transcendentă şi divinitatea care s-a făcut vizivilă. Vezi şi Tertullian, *Against Praxeas* 29 in *op.cit*., v. 3, pp. 625 - 626. Hippolytus a avut o altă viziune. Vezi: Hippolytus, *Heresy of one Noetus* 15 in *op.cit*., p. 229
84. După Tertullian, este un element esenţial din natura Fiului de a apare, de a instrui şi de a fi astfel în legătură cu oamenii. Pe de altă parte, Tertullian nu a afirmat necesitatea incarnării în mod separat de dezvoltarea defectuoasă a umanităţii. Această opinie nu poate fi dedusă din premizele sale.
85. Vezi Tertullian, *Against Praxeas* 4 in *op.cit*., v. 3, pp. 599 - 600. Acesta este singurul fragment care conţine această idee, derivată din *Întâia Epistolă a lui Pavel Către Corinteni*, cap. 15.
86. Vezi, în special, încercările lui Plotinus de a reconcilia unitatea abstractă, concepută conform principiului despre univers, cu aspectele multilaterale şi inclusive ale elementului real şi specific. Vezi: L. P. Gerson (ed.), *Plotinus, The Ennneads*, (Cambridge: University Press, 2018) lib. III - V, pp. 237 - 638. [NT]
87. Tertullian a urmat confesiunea baptismală şi a tratat Sfântul Duh numai după schema din doctrina despre Logos, fără nici o urmă de interes independent. După această metodă, Spiritul posedă propriul său *numerus* (*tertium numen divinitatis et tertium nomen maiestatis*). Spiritul este o entitate în acelaşi sens ca şi Fiul, faţă de care este totuşi supus. Acest lucru este un rezultat necesar al originii sale ulterioare. Pentru Tertullian, elementul personalităţii în Spirit este un rezultat provenit din deducţia logică. (În continuare, autorul citează din scrierile lui Hippolytus, Ciprian, Lactantius şi Novatian).
88. Th. Zahn, *Marcellus von Ancyra. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie*, (Gotha: Berthes, 1867) pp. 235 - 244. L. Duncker, *Die Heiligen Ireaneus Theologie*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1843) [NT]
89. Th. Zahn, *ibid*., p. 238
90. Vezi: Irenaeus, *Against Heresies* II 13.8 in *op. cit*., p. 375; II. 28 4 -9, pp. 400 - 402; II 12.2 p. 371; II 13.2 p. 373; II 29.3 p. 403 (fragment important)

91. Multe fragmente arată evident că Ireaneus a făcut cu convingere separarea dintre Tată şi Fiu astfel încât este absolut incorect să-i fie atribuite idei de modalism. Vezi: Irenaeus, *Against Heresies* III 6.1 in *op. cit*., pp. 418 - 419 precum şi alte fragmente în care Irenaeus se referă la teofaniile din Vechiul Testament: III 6.2 p. 419, IV 5.2 pp. 466 - 467; IV 7 p. 470; IV 17.6 p. 484; II 28.6 p. 401
92. Logos-ul este administratorul şi distribuitorul graţiei divine cu privire la umanitate fiindcă El este cel care a dezvăluit această graţie. Vezi: Irenaeus, *Against Heresies* IV 6.7 in *op. cit*., p. 469; IV. 5, pp. 466 - 467; IV 16, pp. 480 - 482; IV 20.7, pp. 489 - 490. El a fost cel a revelat pe Dumnezeu şi rămâne astfel pe veci: III 16.6 p. 442; IV 13.4 pp. 478. El este revelatorul dinaintea creaţiei: II 30.9 p. 406. El a existat întotdeauna alături de Tatăl: II 30.9 p. 406, III 18.1 pp. 445 - 446; IV 20. 3 p. 488, IV 20.7 pp. 489 - 490, IV 14.1 p. 478; II 25.3 pp. 396 - 397. Logos-ul este Dumnezeu aşa cum Dumnezeu este pentru noi Dumnezeu în sine, pe măsura în care fapta Logos-ului este fapta lui Dumnezeu. În acest sens şi nu în sensul modalist noi trebuie să înţelegem fragmente cum ar fi II 30.9 p. 406 sau declaraţii imnice cum ar fi III 16.6 pp. 442 - 443.
93. Logos şi Sophia sunt mâinile lui Dumnezeu: Irenaeus, *Against Heresies* III 21.10 in *op. cit*., p. 454; IV 20, p. 487; IV 6.6 p. 469. După acest fragment, este întotdeauna incert dac Irenaeus, la fel ca Tertullian, a presupus că transcendenţa aparţine Tatălui într-un sens superior, în comparaţie cu Fiul. De asemenea, conform acestui fragment, este incert dacă natura Fiukui era adpatată pentru a pătrunde în finit mai mult decât natura Tatălui. Pentru aspectul contradictoriu, vezi: Irenaeus, *Against Heresies* IV 20.7 in *op. cit*., pp. 489 - 490 şi mai ales IV 24. 2 p. 495. Cu toate acestea, mai există fragmente în care Irenaeus dă de înţeles o anumită afirmaţie a Fiului, pe care el o deduce de la originea sa. Vezi: Irenaeus, *Against Heresies* II 28.8 in *op. cit*., p. 399; III 6.1 pp. 418 - 419; IV 17.6 p. 484; V 18.2 - 3 pp. 546 - 547. Noi trebuie să recunoaştem această contradicţie care nu a fost percepută de Irenaeus fiindcă, în credinţa sa religioasă, el îl plasează pe Hristos la acelaşi nivel cu Dumnezeu dar ca teolog, el numai a amenţionat problema. Astfel, el a arătat o nepăsare considerabilă despre dovedirea unităţii lui Dumnezeu, având în vedere diferenţa dintre Tată şi Fiu.
94. Foarte des, Irenaeus accentuează ideea că toată "creaţia" lui Dumnezeu se referă la umanitate. Vezi: Irenaeus, *Against Heresies* I 10.3 in *op. cit*., pp. 331 - 332; IV 20.7 pp. 489 - 490; III 20.2 p. 450; V 29.1 p. 558.
95. În această notă, autorul menţionează chestiuni teologice esenţiale din lucrarea lui Irenaeus *Against Heresies*. După părerea noastră, citatele originale şi opiniile autorului trebuie să fie tratate printr-o expunere contextuală clară a surselor pentru evaluarea concluziilor propuse de autor [NT]
96. Irenaeus, *Against Heresies* IV 38 in *op. cit*., pp. 521 - 522. Prin concepţia despre capacitatea şi destinaţia omului, Irenaeus a putut să dezvolte ideile despre pregătirea progresivă a speciei umane şi despre legăminte: Irenaeus, *Against Heresies* IV 20. 5 -7 pp. 488 - 489. În această viziune, elementele "bun" şi "divin", care apăreau numai ca *destinaţia* omului dar nu drept *natura* sa, au sugerat lui Irenaues şi Tertullian diferenţa între *natura* şi *gratia* sau între *substantia* şi *fides et iustitia*. Cu alte cuvinte, ei au propus o problemă de care gnosticii s-au lovit cu mult timp înainte şi care a fost rezolvată în sensul dualist. Vezi: Irenaeus, *Against Heresies* II 29.1 pp. 402 - 403.
97. Despre psihologia lui Irenaeus, vezi Böhringer *op. cit*. p. 466 ff. şi Wendt *op. cit*. p. 22. În unele fragmente, Irenaeus a recunoscut pneuma din om drept esenţa umană inalienabilă (Irenaeus, *Against Heresies* II 33.5 in *op. cit*., pp. 410 - 411). În general, Irenaeus a considerat pneuma drept Spiritul Divin iar aceasta este o evidentă inconsistenţă. Imaginea (divină) se realizează în corp. Perfecţiunea nu este dată de natură ci este realizată prin uniunea cu Sfântul Spirit al lui Dumnezeu, împlinită prin supunere. (Irenaeus, *Against Heresies* V 6.1 in *op. cit*., pp. 531 - 532).
98. Această viziune aparţine de a doua înşiruire de idei, în special Irenaeus, *Against Heresies* III 21 - 23 in *op. cit*., pp. 451 - 458. Această viziune este aplicată persoanelor care aleg nesupunerea dar, aproape peste tot, Irenaeus s-a referit la căderea lui Adam dar vezi Irenaeus, *Against Heresies* V 27.2 in *op. cit*., p. 499. Moralismul subiectiv este definit foarte clar în Irenaeus, *Against Heresies* IV 15.2 in *op. cit*., p. 480.
99. Păcatul uman este necugetare: omul este numai purtat în rătăcire (Irenaeus, *Against Heresies* IV 40.3. in *op. cit*., p. 524. Faptul că s-a lăsat ispitit cu pretextul imortalităţii este o scuză pentru om, care era

infans. (Cf. Irenaeus, *Against Heresies* III 23.3,5. in *op. cit*., p. 456, p. 457). Irenaeus este departe de a împărtăşi viziunea lui Pavel despre acest subiect.
100. Vezi Irenaeus, *Against Heresies* IV 37.7 in *op. cit*., pp. 520 - 521. Fragmentul principal este III 20.1,2 in *op. cit*., pp. 487 - 488. Căderea a fost necesară pentru ca omul să creadă că se aseamănă cu Dumnezeu în mod firesc. În unele fragmente Irenaeus a descris permiterea răului ca un fel de generozitate din partea lui Dumnezeu. Vezi, de exemplu, IV 39.1 in *op. cit*., p. 521; IV 37 *op. cit*., p. 519.
101. Wendt, *op. cit*., p. 24
102. Irenaeus, *Against Heresies* III 23.6 in *op. cit*., p. 457
103. Vezi: Irenaeus, *Against Heresies* V 1.1 in *op. cit*., pp. 526 - 527; III 23.2 in *op. cit*., p. 456; IV 24.1 in *op. cit*., p. 495; III 17.1 in *op. cit*., p. 444; III 19.1 in *op. cit*., p. 448; IV 38.3 in *op. cit*., p. 522; IV 39.1,2 in *op. cit*., pp. 522 - 523. Wendt, *op. cit*., p. 24 scrie: "Prin Logos-ul care devine om, a apărut tipu de om perfect. Această formulare este corectă şi exclude ideea eronată după care Irenaeus ar fi considerat că Logos-ul este prototipul umanităţii. O umanitate cu adevărat divină nu este necesară în această înşiruire; numai *homo inspiratus* este solicitat."
104. Vezi: Hippolytus, *Philosophoumena* X. 33 in *op.cit*.
105. Vezi: Tertullian, *The Five Books against Marcion* II 4-11*,* in *op. cit*., v. 3 pp. 299 - 307. Moralismul dens al lui Tertullian apare clar, în special în capitolele 6 (p. 301) şi 8 (p. 303).
106. Vezi: Irenaeus, *Against Heresies* IV 5.1, IV 6.4 in *op. cit*., p. 466, p. 468
107. Vezi: Irenaeus, *Against Heresies* IV 14.1 in *op. cit*., pp. 478 - 479. Irenaeus discută aici ideea despre *adoptio*, opusă faţă de moralism.
108. Vezi: Irenaeus, *Against Heresies* III 18.1 in *op. cit*., pp. 445 - 446; V 16.1 in *op. cit*., p. 544; V 1.1 in *op. cit*., pp. 526 - 527.
109. Wendt, *op. cit*., p. 29 a menţionat cele două expuneri diferite ale lui Irenaeus despre situaţia iniţială a omului. Duncker, *op. cit*., a făcut acelaşi lucru cu privire la cristologia lui Irenaeus.
110. Irenaeus, *Against Heresies* V 16.3 in *op. cit*., p. 544; IV 34.2 in *op. cit*., p. 511; III 18.7 in *op. cit*., p. 548; V 19.1 in *op. cit*., p. 547; V 21.1 in *op. cit*., pp. 548 - 549; in *op. cit*., p. 544; 17.1 in *op. cit*., pp. 544 - 545.
111. Aici, Irenaeus plasează din nou păcatul pe fundal iar ideile esenţiale sunt viaţa şi moartea. Böhringer a remarcat corect: "Noi nu putem afirma că, prin aplicarea comportamentului şi a suferinţei lui Adam la întreaga omenire, Irenaeus a pornit de la o experienţă interioară imediată a păcătoşeniei umane şi de la un sentiment de necesitate a mântuirii bazat pe acest fundament." (Böhringer, *op., cit.,* p. 484). Irenaeus a încercat să se acomodeze cu ideile lui Pavel, fără să fi avut un sentiment asemănător cu cel al lui Pavel despre carnalitate şi păcat. La Tertullian, doctrina mistică a mântuirii este rudimentară dar el speculează despre Adam.
112. Irenaeus, *Against Heresies* III 23. 1-2 in *op. cit*., pp. 455 - 456. Aceasta este o afirmaţie foarte caracteristică.
113. Vezi, de exemplu: Irenaeus, *Against Heresies* III 9. 3 in *op. cit*., p. 423; III 12.2 in *op. cit*., p. 430; III 16. 6-9 pp. 442 - 444; III 17.4 in *op. cit*., p. 445; III 8.2 in *op. cit*., p. 421.
114. Irenaeus, *Against Heresies* IV 6.7 in *op. cit*., p. 469
115. Irenaeus, *Against Heresies* III 11.3 in *op. cit*., pp. 426 - 427
116. Irenaeus, *Against Heresies* III 6 in *op. cit*., p. 418 ff
117. Vezi: Irenaeus, *Against Heresies* III 19.1 -2 in *op. cit*., p. 448 - 449; IV 33.4 in *op. cit*., pp. 456 - 457; V 1.3 in *op. cit*., p. 527
118. Irenaeus, *Against Heresies* V 19.1 in *op. cit*., p. 547. Argumente asemănătoare apar şi la Tertullian.
119. Irenaeus, *Against Heresies* III 18.1 in *op. cit*., pp. 445 - 446.
120. Autorul discută aici unele opinii ale lui Tertullian pe baza unor citate extrase din contextul lor imediat. [NT]
121. Această concepţie era specifică lui Irenaeus şi, din motive justificate, nu a fost repetată în perioadele posterioare. Vezi: Irenaeus, *Against Heresies* II 22 in *op. cit*., pp. 390 - 392; III 17.4 in *op. cit*., p. 445. Irenaeus a dedus din această concepţie necesitatea decesului lui Hristos şi sălăşluirea sa în lumea inferioară: Irenaeus, *Against Heresies* V 31. 1-2 in *op. cit*., pp. 560 - 561. Aici descoperim influenţa ideii

despre recapitulare. S-a afirmat (Vezi: Hermann Schultz, *Die Lehre von der Gottheit Christi*, *op .cit*.) că Hristosul lui Irenaeus nu era un om personal ci numai poseda umanitatea. Această afirmaţie este evident incorectă.; adevărul este că Irenaeus nu a dedus toate concluziile sale din umanitatea personală a lui Hristos.
122. Irenaeus, *Against Heresies* V 31.2 in *op. cit*., pp. 560 - 561
123. Irenaeus, *Against Heresies* IV 33.11 in *op. cit*., pp. 509 - 510
124. Irenaeus, *Against Heresies* IV 20.4 in *op. cit*., p. 488; vezi şi III 19.1 in *op. cit*., pp. 448 - 449
125. Irenaeus poziţionează uniunea sub forma unei confesiuni, fără să o descrie. Vezi: Irenaeus, *Against Heresies* III 16.6 in *op. cit*., pp. 442 - 443. Acest fragment poate fi echivalent cu multe altele. Cf. Irenaeus, *Against Heresies* V 18.1 in *op. cit*., p. 546.
126. Irenaeus a putut adopta aici vechea formulă "Dumnezeu a suferit".
127. Concepţiile folosite de Irenaeus sunt *deus*, *verbum*, *filius dei*, *homo*, *filius hominis*, *plasma dei*. Ceea ce împiedica, eventual, dezvoltarea acestei formule era circumstanţa viziunii sale despre Hristos: cu toate că el a presupus *plasma dei*, umanitatea, ca persoană umană, (în favoarea teoriei despre recapitulare), avea o natură umană şi era silit să trăiască o întreagă viaţă omenească.
128. Tertullian, *On Apology* ch. 21 in *op. cit*., pp. 33 - 36; *The Five Books Against Marcion* II. 27 in *op. cit*., pp. 318 - 319; II. 18, pp. 311 - 312. Despre cristologia lui Tertullian, vezi: G. Schultz, *Gottheit Christi*, *op. cit*., p. 74 ff.
129. Tertullian, *On the Flesh of Christ* 5 in *op.cit*. p. 524.
130. Tertullian, *On the Flesh of Christ* 1 in *op.cit*. p. 521.
131. Tertullian, *On the Flesh of Christ* 18 in *op.cit*. pp. 557 - 558.
132. Tertullian, *Against Praxeas* 27 in *op.cit*., pp. 623 - 624.
133. Formulele *deus et homo* şi *duae substantiae* erau o simplă expunere a faptelor şi nu o speculaţie derivată din doctrina mântuirii.
134. Irenaeus, *Against Heresies* III 21.10 in *op. cit*., p. 454.
135. Tertullian, *On the Flesh of Christ* 18 in *op.cit*. pp. 557 - 558.
136. Tertullian, *Against Praxeas* 27 in *op.cit*., pp. 623 - 624. Tertullian, *On the Flesh of Christ* 3 in *op.cit*. pp. 598 - 599 susţine împotriva lui Marcion că Dumnezeu, spre deosebire de toate creaturile, se poate transforma în orice şi totuşi rămâne Dumnezeu. Prin urmare, noi nu trebuie să ne gândim la transformare în sensul strict ci la o *adunitio* (uniune).
137. Autorul afirmă că este incorect să fie citită o concepţie dualistă în afirmaţiile lui Irenaues.
138. Vezi: Irenaeus, *Against Heresies* V 1.3 in *op. cit*., p. 527; Tertullian, *Against Praxeas* 12 in *op.cit*., pp. 606 - 607; Tertullian, *The Five Books Against Marcion* V. 8 in *op. cit*., p. 448.
139. Irenaeus, *Against Heresies* V 1.3 in *op. cit*., p. 527
140. Irenaeus, *Against Heresies* IV 19.3 in *op. cit*., p. 449.
141. Tot ceea ce a afirmat Irenaeus despre Logos cu privire la persoana lui Hristos trebuie să fie înţeles numai drept o necesitate exegetică şi nu drept un *principiu* exegetic. Acest lucru este corect şi cu privire la Tertullian.
142. Autorul discută opiniile lui Hippolytus despre subiectele din textul principal dar citatele autorului sunt numai parţiale şi nu pot forma o expunere conclusivă. [NT]
143. Cf.: Irenaeus, *Against Heresies* III 6 in *op. cit*., pp. 418 - 419; III 8 *op. cit*., pp. 421 - 422. Această idee apare şi în scrierile lui Ciprian.
144. Irenaeus, *Against Heresies* III 10.3 in *op. cit*., pp. 424 - 425
145. Vezi remarcabilul fragment din Irenaeus, *Against Heresies* IV 36.7 in *op. cit*., pp. 517 - 518. Un alt rezultat al luptei gnostice este întrebarea pusă de Irenaeus despre noul lucru pe care Domnul l-a adus. Vezi Irenaeus, *Against Heresies* IV 34.1 in *op. cit*., p. 511: "Ce ne-a adus Domnul prin venirea Sa: voi trebuie să ştiţi că Domnul ne-a adus tot ceea ce se putea ca lucru nou prin faptul că s-a adus pe sine, aşa cum a fost profeţit."
146. Irenaeus, *Against Heresies* IV 36.6 in *op. cit*., p. 517: "El a arătat că după chemarea noastră, noi trebuie să fim împodobiţi cu faptele sale de virtute astfel ca Spiritul lui Dumnezeu să sălăşluiască asupra noastră."

147. Despre incapacitatea omului, vezi: Irenaeus, *Against Heresies* III 18.1 in *op. cit*., pp. 445 - 446; III 21.10 in *op. cit*., p. 454; III 21 - 23 in *op. cit*., pp. 451 - 458. Irenaeus tratează necesitatea intrinsică a apariţiei lui Dumnezeu ca Mântuitor: III 24.1 in *op. cit*., p. 458. Mântuirea trebuie să fie împlinită cu virtute iar astfel trebuie să fie o dovadă că Dumnezeu are o dragoste şi milă infinită: V 1.1 in *op. cit*., pp. 526 - 527, V 21 in *op. cit*., pp. 548 - 549.
148. Irenaeus, *Against Heresies* V 21 in *op. cit*., pp. 548 - 550 a demonstrat foarte detailat această viziune. După această sursă, noi trebuie să includem istoria tentaţiei în regula credinţei.
149. Vezi, în special, Irenaeus, *Against Heresies* V 1.1 in *op. cit*., pp. 526 - 527. Noi constatăm aici că, la Irenaeus, ideea despre sângele lui Isus ca răscumpărare nu este o teorie deplin dezvoltată ci numai o naraţie sugestivă.
150. Irenaeus, *Against Heresies* V 2, 3 in *op. cit*., pp. 527 - 530; V 16.3 in *op. cit.,* p. 544. În paragraful III 16.9 in *op. cit*., pp. 443 - 444, Irenaeus afirmă că noi am fost reconciliaţi cu Dumnezeu prin moartea Fiului său. Irenaeus a prelucrat teoria recapitulării şi vechea probă din profeţie. Desigur, aici există un progres dar, în cele din urmă, teoria recapitulării poate fi înţeleasă drept o modificare a acestei dovezi.
151. Irenaeus, *Against Heresies* IV 5.4 in *op. cit*., p. 467.
152. Irenaeus, *Against Heresies* V 16.3 in *op. cit*., p. 552.
153. Există mai multe fragmente în care Irenaeus a afirmat că Hristos a înlăturat păcatul, a abolit neascultarea lui Adam şi a introdus virtutea prin obedienţa sa: Irenaeus, *Against Heresies* III 18 6-7 in *op. cit*., pp. 447 - 448; III 20.2 in *op. cit*., p. 450; V 16 - 21 in *op. cit*., p. 544 - 550. Irenaeus a încercat numai o singură dată să explice cum trebuie conceput acest lucru (III 18.7) iar apoi el numai reprodus ideile lui Pavel.
154. Irenaues nu ezită să califice creştinul care a primit Spiritul lui Dumnezeu drept "perfect", "spiritual". Vezi Irenaeus, *Against Heresies* IV 33 in *op. cit*., p. 506 ff.
155. Vezi Irenaeus, *Against Heresies* IV 22 in *op. cit*., pp. 493 - 494.
156. Irenaeus, *Against Heresies* III 16.6 in *op. cit*., pp. 442 - 443: "Din toate punctele de vedere, El este om, plăsmuirea lui Dumnezeu. Astfel, El a luat omul în sinea Sa, invizibilul a devenit vizibil, neinteligibilul a devenit inteligibil, cel care nu putea să sufere a ajuns să poată suferi, Spiritul a fost făcut om şi a inclus totul în sinea Sa."
157. Tertullian afirmă în foarte multe fragmente că toate faptele lui Hristos sunt incluse în moartea sa pe cruce, care a fost scopul misiunii sale. Pe de altă parte, Tertullian a adoptat de la Irenaeus concepţia mistică a mântuirii, dar cu o explicaţie raţionalistă. Astfel, semnificaţia umanităţii divine a Mântuitorului este egală, virtual, cu învăţătura divină. În principiu, opiniile lui Hippolytus sunt asemănătoare dar mai stict dependente de scrierile scripturale. (În continuare, autorul menţionează foarte multe surse şi comentează subiectul pe larg, ceea ce este o deviaţie substanţială de la subiectul tratat în textul principal - NT)
158. Credinţa în venirea lui Isus Hristos pentru a-i judeca pe cei vii şi pe cei morţi, alături de credinţă în dubla venire a lui Hristos (*Duplex adventus Christi*) formau unul din cele mai importante articole ale credinţei creştine, în contradicţie cu iudaismul şi gnosticismul. Credinţa în venirea lui Hristos pe această lume implica neapărat speranţa la un regat al gloriei pe pământ, sub Hristos, fără de care această speranţă este numai o înfloritură retorică.
159. Autorul menţionează diverse surse despre chiliasm, purgatoriu şi escatologie. [NT]
160. Vezi: W. S. Terry (transl.), *The Sibylline Oracles*, (NY: Eaton & Mains, 1899) [NT]
161. Argumentele din Irenaeus, *Against Heresies* V trebuie să fie studiate separat şi independent. [NT] După expunerea argumentelor lui Irenaeus *Against Heresies* V, autorul susţine că Irenaeus a adoptat întreaga escatologie iudaică iar unica diferenţă a fost că Irenaeus considera Biserica drept sămânţa lui Avraam.
162. *Alogi* erau în secolul al II-lea un grup de creştini eterodocşi din Asia Mică care au susţinut că *Evanghelia după Ioan* şi *Apocalipsa lui Ioan* nu erau scrierile apostolului ci a rivalului său Cerinthus. *Alogi* ca denumire avea intenţia să arate că aceşti creştini nu au logică.
163. Eusebius, *The History of the Church from Christ to Constantine* VII, 24 in *op.cit*., pp. 308 - 309.

164. În comunităţile rurale creştine din districtul Arsinoe din Egipt, oamenii nu erau legati de chiliasm şi s-a ajuns chiar la o apostazie faţă de Biserica din Alexandria. Dionisie din Alexandria vorbeşte despre celebra lucrare a episcopului egiptean Nepos intitulată *Refutarea alogilor*. Episcopul Dionisie din Alexandria scrie că "alogii nu respectă deloc Legea şi profeţii, nu urmează Evangheliile, se gândesc numai puţin la Epistolele Apostolilor şi declară că doctrina exprimată în această scriere este un mare secret. Ei nu permit oamenilor mai simpli dintre noi să ajungă la ideea măreaţă şi sublimă despre gloriosul şi adevăratul Domn divin, la ideea despre reînvierea noastră dintre morţi precum şi la ideea despre uniunea şi asimilarea cu Domnul divin. Ei numai ne conving să sperăm la lucruri mărunte, perisabile şi asemănătoare cu prezentul din Regatul lui Dumnezeu." (Vezi, Ch. L. Feltoe (ed.), *Saint Dyonisius of Alexandria: Letters and Treatises*, (NY: MacMillan, 1918), pp. 82 - 83 [NT] Exprimările lui Dionisie sunt foarte caracteristice pentru poziţiile sale şi ale rivalilor săi. Noul Testament nu poate decât să fie trecut pe fundal atunci când sunt adoptate speranţele chiliastice. Dionisie din Alexandria afirmă că prin discursurile sale, el a convins aceste Biserici dar chiliasmul şi ideile religioase materiale mai erau încă păstrate în deşerturile din Egipt. Aceste idei erau preţuite cu drag de călugări iar astfel apocalipsele iudaice acceptate de creştini sunt conservate în coptică şi etiopiană.
165. Vezi: Irenaeus, *Against Heresies* IV 16.6 in *op. cit*., p. 463 ff; Tertullian, *The Five Books against Marcion,* in *op. cit*., v. I, p. 269 ff.
166. Există foarte multe fragmente despre acest subiect dar două citate sunt esenţiale: Irenaeus, *Against Heresies* IV 9.1 in *op. cit*., p. 472 şi IV 2.3 *op. cit*., p. 464.
167. Irenaeus, *Against Heresies* IV 31.1 in *op. cit*., pp. 304 - 305.
168. Irenaeus, *Against Heresies* IV 21 - 36 in *op. cit*., pp. 492 - 518.
169. Irenaeus, *Against Heresies* III 12.15 in *op. cit*., p. 436 ("Astfel au procedat apostolii pe care Dumnezeu i-a făcut martori la orice faptă şi la orice doctrină...[ei] acţionează scrupulos conform legii mozaice, conform scutirilor legii mozaice.")
170. Cf. Tertullian, *On Monogamy* 7, in *op. cit*., v. 4, p. 74 ff.
171. Atunci când creştinii aveau nevoie de dovada din profeţie sau aveau nevoia să se consoleze cu o aplicare devoţională a Vechiului Testament, totul rămânea într-adevăr ca înainte şi fiecare fragment din Vechiul Testament era considerat drept un fragment creştin, aşa cum a rămas până în zilele noastre.
172. Această teorie recent stabilită nu avea nimic în comun cu viziunea chiliastică a istoriei.
173. Irenaeus, *Against Heresies* III 12.11 in *op. cit*., p. 434.
174. Irenaeus, *Against Heresies* III 12.12 in *op. cit*., pp. 434 - 435
175. Irenaeus spune că nu are loc o *commutatio aquitionis* ci numai o dăruire mai extinsă. (Irenaeus, *Against Heresies* IV 11.3 in *op. cit*., pp. 474 - 475). Cunoaşterea lui Dumnezeu Creatorul este *principium Evanghelii* (Irenaeus, *Against Heresies* III 11.7 in *op. cit*., p. 428.
176. Vezi Irenaeus, *Against Heresies* IV 11.2 in *op. cit*., p. 474 precum şi IV 20.7 in *op. cit*., pp. 489 - 490; IV 26.1 in *op. cit*., pp. 496 - 497; IV 37.7 in *op. cit*., pp. 520 - 521; IV 39 1 - 4 in *op. cit*., pp. 521 - 522.
177. Autorul menţionează câteva legăminte (Irenaeus, *Against Heresies* I 10.3 in *op. cit*., pp. 330 - 332; cele patru legăminte (Adam, Noe, Moses, Hristos: III 11.8 *op. cit*., pp. 428 - 429 şi cele două Testamente, menţionate adeseori.
178. Aceasta este o afirmaţie frecventă. Vezi, de exemplu, Irenaeus, *Against Heresies* IV 13.1 in *op. cit*., p. 477: "Dumnezeu nu a schimbat percepţiile naturale ale legii, care erau respectate şi de către cei justificaţi de credinţă iar lui Dumnezeu le plăcea de ei; aceştia respectau perceptele natural şi înainte de dăruinţa legii; ei îndeplineau perceptele naturale după cum vedem prin cuvintele Sale." Cf. IV 15.1 in *op. cit*., pp. 479 - 480.
179. De regulă, Irenaeus consideră că patriarhii sunt sfinţi perfecţi. Vezi: Irenaeus, *Against Heresies* III 11.8 in *op. cit*., p. 428 şi mai ales IV 16.3 in *op. cit*., p. 481. Despre coborârea Fiului de la începuturi şi apariţia sa în faţa patriarhilor, vezi IV 6.7 in *op. cit*., p. 469. Nu numai Avraam ci toţi exponenţii revelaţiei au cunoscut Tatăl şi Fiul. Cu toate acestea, Hristos a fost şi el silit să coboare în lumea ceea de jos, către cei cu virtute, profeţi şi patriarhi pentru a aduce oamenilor iertarea păcatelor. (Vezi IV 27.2 in *op. cit*., p. 499).

180. Irenaeus este adeseori de acord cu învăţăturile unui prezbiter pe care îl citează frecvent în partea a IV a scrierii sale. Pentru Irenaeus, păgânii sunt numai idolatri care au uitat legea scrisă din inima lor. Astfel, iudeii sunt cu mult superiori fiindcă lor le lipsea numai *agnitio filii* (recunoaştere fiilor). Vezi Irenaeus, *Against Heresies* III 5.3 in *op. cit*., p. 418; III 10.3 in *op. cit*., pp. 424 - 425; III 12.7 in *op. cit*., pp. 432 - 433; IV 23 - 24 in *op. cit.,* pp. 494 - 495. Cu toate acestea, aici multe lucruri sunt neclare. Irenaeus nu se poate debarasa de următoarele contradicţii: oamenii cu virtute dinaintea creştinismului cunosc Fiul şi nu îl cunosc; ei solicită apariţia Fiului şi nu solicită apariţia Fiului. Uneori, *Agnitio filii* par să fie un adevăr nou şi, de fapt, decisiv; uneori *agnitio filii* este o noţiune implicată în cunoaşterea lui Dumnezeu, Creatorul.
181. Irenaeus, *Against Heresies* IV 16.3 in *op. cit*., p. 481. Vezi şi IV 15.1 in *op. cit*., p. 479: "Cine nu observă Decalogul nu are mântuire."
182. Irenaeus, *Against Heresies* IV 12.4 in *op. cit*., p. 476.
183. Irenaeus, *Against Heresies* IV 12.5 in *op. cit*., p. 476 ("Legea a învăţat că omul trebuie să-L urmeze pe Hristos.")
184. După cum Fiul provine din străvechime de la Tată, legea şi chiar legea ceremonială trebuie să fie considerate că provin de la Tată. Vezi: Irenaeus, *Against Heresies* IV 6.7 in *op. cit*., p. 469; IV 12.4 in *op. cit*., p. 478; IV 14.2 in *op. cit*., p. 479; IV 4.2 in *op. cit*., p. 466. Legea este o lege de robie şi a fost necesară numai astfel. Vezi: Irenaeus, *Against Heresies* IV 4.1 in *op. cit*., pp. 465 - 466; IV 9.1 in *op. cit*., p. 472; IV 13 2-4 in *op. cit*., pp. 477 - 478; IV 15 - 16 in *op. cit*., pp. 479 - 482; IV 32 in *op. cit*., pp. 505 - 506; IV 36 in *op. cit*., pp. 516 - 518. O parte din porunci sunt concesii ale severităţii din inimă: Irenaeus, *Against Heresies* IV 15.2 in *op. cit*., p. 496. Totuşi, Irenaeus continuă foarte decis să distingă între "popor" şi profeţi. Aceasta este o reminiscenţă a vechii viziuni. El a afirmat că profeţii au ştiut foarte bine că Fiul Domnului va veni şi va dăruii un nou legământ: Irenaeus, *Against Heresies* IV 9.3 in *op. cit*., pp. 472 - 473; IV 20 4,5 *op. cit*., pp 488 - 489; IV 33.10 *op. cit*., p. 509. Profeţii au înţeles ce a fost definit prin legea ceremonială iar pentru ei, această lege a avut numai o semnificaţie tipică. Mai mult de atât: Hristos a venit la ei uneori în persoană şi prin spiritul profetic. Deci, pregătirea pentru noul legământ este la profeţi, cu vechile caracteristici tipice. Avraam a avut această caracteristică specifică fiindcă ambele Testamente au fost prefigurate la el: Testamentul credinţei fiindcă el a fost legiuit înainte de circumcizie şi de Testamentul legii din vremurile interimare şi apărut între ele: Irenaeus, *Against Heresies* IV 25.1 in *op. cit*., pp. 495 - 496. Aceasta este o idee paulină, cu toate că la Irenaeus nu sunt multe idei care să amintească de Pavel, fiindcă el folosea categoriile morale de *creştere* şi *pregătire* şi nu categoriile religioase de *păcat* şi *graţie*.
185. Legea, adică legea ceremonială, ajunge până la Ioan: Irenaeus, *Against Heresies* IV 4.2 in *op. cit*., p. 466. Noul Testament este o lege a libertăţii fiindcă prin Noul Testament oamenii sunt copiii adoptaţi ai lui Dumnezeu: Irenaeus, *Against Heresies* III 5.3 in *op. cit*., p. 418; III 10.5 in *op. cit*., pp. 425 - 426; III 12.5 in *op. cit*., pp. 431 - 432; III 12.14 in *op. cit*., pp. 435 - 436; III 15.3 in *op. cit*., p. 440; IV 9.1,2 in *op. cit*., p. 472; IV 11.1 in *op. cit*., p. 474; IV 13.2,4 in *op. cit*., pp. 477 - 478; IV 16.5 in *op. cit*., p. 482; IV 18 in *op. cit*., pp. 484 - 486; IV 32 in *op. cit*., p. 482; IV 32 in *op. cit*., pp. 505 - 506; IV 34.1 in *op. cit*., p. 511; IV 36.2 in *op. cit*., p. 515. Hristos nu a anulat *naturalia legis*, Decalogul, ci a extins şi a împlinit legile naturale. Aici este prevalentă vechea concepţie morală non-iudaică şi creştină, bazată pe *Cuvântarea de pe munte* a lui Hristos. (Vezi: Evanghelia după Matei 5 - 7 [NT]). Conform acestor afirmaţii, Irenaeus arată acum că, în cazul "copiilor liberi", situaţia a devenit mult mai serioasă iar judecăţile sunt acum mult mai ameninţătoare. În cele din urmă, Irenaeus dovedeşte că împlinirea, extinderea şi intensificarea legii formează un contrast faţă de atenuarea legii morale naturale de către farisei şi cei dinainte. Vezi: Irenaeus, *Against Heresies* IV 12.1 in *op. cit*., p. 475; IV 13.1 in *op. cit*., p. 477. Acest lucru este dovedit prin *Cuvântarea de pe munte* a lui Hristos. Noi trebuie să ne abţinem de la fapte păcătoase şi de la dorinţe păcătoase: Irenaeus, *Against Heresies* IV 16.5 in *op. cit*., p. 482. Noua situaţie este mai serioasă. Cei care cred în Vechiul Testament consideră că moartea lui Hristos este un antidot pentru păcatele lor: Irenaeus, *Against Heresies* IV 28.1 in *op. cit*., p. 501. Irenaeus a dovedit că Vechiul Testament şi Noul Testament se află într-o contradicţie minimală fiindcă şi Noul Testament conţine concesii acordate frivolităţii umane: Irenaeus, *Against Heresies* IV 15.2 in *op. cit*., p. 480. (Cf. 1 *Epistola lui Pavel către Corinteni* 7).

186. Irenaeus, *Against Heresies* III 11.4 in *op. cit*., p. 427. Argumentul este că Ioan Botezătorul nu a fost numai un profet ci şi un Apostol.
187. Irenaeus, *Against Heresies* IV 9.3 in *op. cit*., pp. 472 - 473.
188. Irenaeus, *Against Heresies* III 11.4 in *op. cit*., p. 427. Aici apare argumentul că Ioan Botezătorul nu era numai profet ci şi Apostol.
189. Aici nu este necesar ca Tertullian să fie tratat în mod special fiindcă diferenţa sa faţă de Irenaeus constă numai în adausurile pe care le-a inventat ca montanist. Noi descoperim la montanişti, mai mult ca la Irenaeus, că legea Noului Testament este legea morală a naturii într-o formă mai strictă iar concesiile Apostolului Pavel încetează în perioada lui Paraclete. Aceasta este o opinie mai accentuată în scrierile montaniste decât la Irenaeus. (În continuare, autorul tratează opiniile lui Tertullian în comparaţie cu Irenaeus dar acest subiect merită să fie tratat separat [NT[)
190. În continuare, ei au stabilit clar în cadrul Bisericii ideea că există o perspectivă "creştină" în toate Domeniile vieţii şi în toate chestiunile de cunoaştere. Creştinismul părea să se fi extins imens şi incomensurabil. Acesta este şi gnosticismul. Astfel, după ce a exprimat diverse opinii despre visuri, Tertullian scrie în *De anima* : "Noi suntem obligaţi să exprimăm gândurile lui Hristos despre vise" (Tertullian, *A Treatise on the Soul* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 3, p. 223). Alături de regula anti-gnostică a credinţei drept "doctrină", noi descoperim sistemul cazuistic de moralitate şi penalitate ("disciplina Bisericii"), cu modalităţile specifice de miloştenie, post şi rugăciune. Vezi scrierile lui Hippolytus şi Ciprian.
191. Autorul se referă aici la următoarele lucrări: Cyprian, *Treatise XII to Quirinius* (*Ad quirinium testimonia*) in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1886, 2004), v. 5, pp. 507 ff şi Novatian, *A Treatise of Novatian Concerning the Trinity* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1886, 2004), v. 5, pp. 611 ff. [NT]
192. Noi observăm că Irenaeus, Hippolytus şi Tertullian respectă o anumită ordine şi consecvenţă atunci când promovează dovezi detailate din Scriptură.
193. Origen, *De Principiis* in *op. cit.*, v. 5, pp. 239 ff. [NT]
194. Tertullian, *Against Praxeas* (194) in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), op.cit., v. 3, pp. 597 ff. [NT]
195. Merită să fie menţionat că în secolul al IV-lea, nu a existat nici un arian notabil în Bisericile care urmau ritul lui Novatian. Toţi adepţii lui Novatian, inclusiv cei din Occident, erau ortodocşi de gen nicean.
196. Atitudinea arhaică a acestei hristologii şi a acestei doctrine trinitare este evidentă din următoarele considerente: 1) La fel ca Tertullian, Novatian afirmă că Logos-ul a fost într-adevăr întotdeauna cu Tatăl dar a mers mai departe de la Tată pentru o perioadă definită, cu scopul de a crea lumea. 2) La fel ca Tertullian, Novatian declară că Tatăl, Fiul şi Spiritul au o singură substanţă. Fiul este supus Tatălui iar Spiritul este supus Fiului fiindcă ei provin ca origine, esenţă şi funcţie de la Tată. Spiritul provine de la Fiu. 3) La fel ca Tertullian, Novatian învaţă că după ce şi-a împlinit misiunea, Fiul s-a amalgamat cu Tatăl, adică ei nu vor mai avea o misiune separată. Această lucrare denotă un stil care a fost foarte constant în Occident până în vremurile lui Augustin sau până la adoptarea dogmaticii lui Ioan Damaschinul. Una din caracteristicile acestei lucrări este separarea drastică între "Deus" şi "homo" precum şi folosirea termenului *permixtio* (amalgam, amestec) şi alte sinonime. [În continuare, autorul menţionează un mare număr de citate din scrierea lui Novatian care, după părerea lui, demonstrează teza sa - NT]
197. Crearea şi adaptarea apocalipselor a scăzut în secolul al III-lea dar a revenit cu mare vigoare în secolul al IV-lea şi a inclus o mare influenţă literară păgână.

Capitolul VI Transformarea tradiţiei ecleziastice într-o filozofie a religiei sau originea teologiei docte şi dogmatice a Bisericii

Clement şi Origen

Şcoala catehumenă din Alexandria a avut o importanţă inestimabiă pentru transformarea Imperiului păgân în Imperiul creştin şi pentru transformarea filozofiei elene într-o filozofie ecleziastică. În secolul al III-lea, această şcoală a inversat politeismul prin mijloace ştiinţifice şi, în acelaşi timp, a conservat tot ceea ce avea o oarecare valoare în ştiinţa şi cultura elenă. Aceşti oameni din Alexandria au scris pentru oamenii educaţi de pe tot pământul. Afirmaţia că misionarismul creştin la greci trebuie să fi fost misionarism grec a fost deplin verificată în Biserica Catolică în persoana lui Origen, cel care a produs în acelaşi timp singurul sistem de dogmă fondat de Biserica Elenă înainte de Ioan Damaschinul.

Şcoala catehumenă alexandrină. Clement din Alexandria (1)

"Şcoala lui Irenaeus nu a decis încă dacă forma literaturii din lume, după cum există în Biserica Creştină, este destinată să rămână o armă pentru combaterea inamicilor sau este destinată să devină un instrument de activitate paşnică în cadrul propriului său teritoriu." (2) Prin aceste afirmaţii, Overbeck a introdus lucrarea sa despre marea capodoperă a lui Clement din Alexandria din perspectiva istoricului literaturii. Aceste elemente pot fi aplicate în istoria teologiei. După cum am constatat, Irenaeus, Tertullian şi Hippolytus au folosit teologia filozofică pentru excluderea elementelor eretice. În viziunea lor, toate expunerile teologice, sugerate de interes drept necesare erau un component al credinţei. Noi nu descoperim în lucrările lor absolut nici o expresie clară dacă credinţa şi teologia sunt două domenii separate, cu toate că există unele indicaţii rudimentare. Aderarea lor la deplina escatologie creştină timpurie precum şi refuzul lor cu privire la o distingere calitativă între credincioşii simpli şi gnostici dovedeşte că ei erau induşi în eroare cu privire la extinderea speculaţiilor lor teologice. Interesul lor creştin era satisfăcut virtual prin supunerea faţă de autoritatea tradiţiei, prin speranţele creştine timpurii şi prin regulile unei sancte. Dar, în perioada lui Commodus şi, în unele cazuri, chiar mai devreme, noi putem observa chiar şi în cercuri bisericeşti independenţa crescentă şi forţa aspiraţiei pentru o cunoaştere doctă şi tratarea religiei creştine, adică tratarea tradiţiei creştine. (3) Există dorinţa de a menţine integritatea acestei tradiţii, alături de respingerea tezelor gnostice. Selecţia din tradiţie declarată drept apostolică este acceptată. Această selecţie este făcută în contradicţie cu gnosticismul dar conform metodelor sale. Există dorinţa de a trata materialul dat într-un mod strict ştiinţific, după cum au procedat gnosticii înainte: pe de o parte, ei au stabilit materialul prin exegeza critică şi istorică; pe de altă parte, ei au stabilit o formulare filozofică armonizată cu spiritul vremurilor. Noi mai descoperim dorinţa de a include ideile lui Pavel, care acum posedau autoritatea divină. (4) Astfel, şcoli şi uniuni scolastice apar din nou în această fază, după ce vechile şcoli au fost expulzate din Biserică. (5) Astfel de eforturi au început în Asia Mică la scurt timp înainte ca autorităţile bisericeşti să stabilească canonul sfintei tradiţii apostolice. Din istoria lui Clement din Alexandria, din viaţa episcopului Alexandru din Ierusalim, care ulterior a devenit episcop de Ierusalim, şi apoi din istoria lui Origen (eventual, poate fi menţionat şi Firmilian din Cezareea), noi învăţăm că în jurul anului 200 AD, exista în Cappadocia un cerc de ecleziastici care s-au dedicat cu zel unor scopuri ştiinţifice. În această perioadă, Bardesanes, care se bucura de o bună reputaţie, era activ în regatul din Esessa. El a scris tratate despre teologia filozofică care, judecate conform unui standard occidental, nu puteau fi considerate ortodoxe. Bardesanes a condus o şcoală teologică care s-a menţinut în secolul al III-lea şi a devenit foarte importantă.(6) În Palestina, în perioada lui Eliogabal şi Alexander Severus, Julius Africanus a scris o serie de lucrări despre teologia doctă care erau cu totul diferite faţă de scrierile lui Irenaeus şi Tertullian. Aceste scrieri denotă că sunt cât se poate de apropiate, ca formă, de tratatele celor denumiţi *gnostici*. Cercetările sale despre relaţiile lui Julius Africanus, despre legăturile dintre genealogiile lui Isus şi despre anumite fragmente din Apocalipsa elenă a lui Daniel au demonstrat

că Biserica şi-a orientat atenţia spre probleme de criticism istoric. În cronologia sa, interesul apologetic este subordonat faţă de interesul istoric. În lucrarea *Kestoi*, dedicată lui Alexander Severus, noi constatăm mai puţine urme ale eruditului creştin, în comparaţie cu urmele eruditului elen. Alexandru din Aeolia (i.e. Alexandru din Ierusalim) şi Theoctistos din Caesareea, care ocupau cele mai importante tronuri în Palestina şi erau contemporani cu el, erau patronii zeloşi ai unei teologii docte independente. Chiar şi în aceste vremuri timpurii, Alexandru din Ierusalim a fondat o importantă bibliotecă teologică. Fragmentele conservate din epistolele sale, dovedesc că el a perceput nu numai limba ci şi spiritul doct al perioadei. La Roma, la începutul secolului al III-lea, a existat o şcoală doctă în care era urmată critica textuală a Bibliei. În această şcoală doctă de la Roma, lucrările lui Aristotel, Theophrastus, Euclid şi Galen erau studiate cu zel şi folosite. În ultimă instanţă, scrierile lui Tertullian ne arată că nu lipseau cei care doreau să naturalizeze urmarea ştiinţei în cadrul Bisericii. Eusebius (7) a transmis titlurile unei serii de lucrări docte proveniente de la începutul anului 200 AD şi care sunt atribuite ecleziasticilor din această perioadă.

Evenimentele de la sfârşitul secolului al II-lea şi începutul secolului al III-lea demonstrează că erezia putea fi suprimată dar nu putea fi suprimat impulsul care a creat erezia. Ceea mai evidentă dovadă a acestei concluzii este existenţa aşa numitei şcoli de catehişti din Alexandria. Noi nu putem arăta acum originea acestei şcoli care a atras atenţia, pentru prima oară, în anul 190 AD. (8) Cu toate acestea, noi ştim că, la Alexandria, lupta Bisericii cu erezia s-a încheiat mai târziu decât în Occident. Noi mai ştim că şcoala de catehişti şi-a extins activitatea spre Palestina şi Capadocia încă din anul 200 AD şi, după toate aparenţele, a creat sau a încurajat în aceste locuri scopuri docte. (9) Noi mai ştim că existenţa acestei şcoli a fost pusă în pericol în deceniul al patrulea din secolul al III-lea dar Patriarhul Heraklas a fost destul de sofisticat pentru a reconcilia interesele bisericeşti şi interesele docte (ştiinţifice). (10) În şcoala catehistă de la Alexandria, toată ştiinţa greacă predată era destinată să servească scopul apologeţilor creştini. Primul învăţător din această şcoală a fost Clement din Alexandria, cunoscut prin scrierile sale. (11) Principala sa lucrare are o valoare epocală. Intenţia lui Clement nu este mai redusă în comparaţie cu o introducere în creştinism. Pentru a vorbi mai corect şi conform spiritului lucrării sale, intenţia lui Clement este o iniţiere în creştinism. Clement stabileşte ca scop crearea unei introduceri în creştinismul cel mai profund şi sublim. Prin intermediul acestei lucrări, Clement a dorit nu numai să repete creştinului ce a făcut viaţa pentru el ca atare ci să-l eleveze la o entitate superioară faţă de revelaţie prin formele de iniţiere create de Biserică în decursul unei istorii care a început deja în urmă cu un secol şi jumătate. Prin urmare, pentru Clement, gnoza (filozofia elenă a religiei) nu este numai un mijloc de combatere al păgânismului şi al ereziei ci, în acelaşi timp, este un mijloc de constatare şi promovare a esenţei sublime şi cât se poate de profundă în creştinism. Clement consideră astfel creştinismul fiindcă, în afara afirmaţiilor evanghelice, tradiţia ecleziastică in totalitate şi în detalii, estre pentru el un necunoscut. Clement s-a impus faţă de această autoritate dar o putea poseda din punct de vedere intelectual numai după ce această autoritate este supusă unei prelucrări docte şi filozofice. (12) Importanta sa lucrare, considerată ceea mai îndrăzneaţă iniţiativă literară din istoria Bisericii (13), este, prin urmare, prima tentativă de a folosi Sfânta Scriptură şi tradiţia bisericească alături de presupunerea că Hristos, în calitate de raţiune a lumii, este sursa întregului adevăr, fundamentul prezentării unui creştinism care se adresează celor culţi prin satisfacerea solicitării docte pentru o etică filozofică şi o teorie a lumii şi, în acelaşi timp, o dezvăluire pentru credincios a conţinutului bogat al credinţei sale. Ca formă şi conţinut, aici se află doctrina doctă creştină a religiei. Această doctrină nu se află în contradicţie cu credinţa, sprijină şi explică credinţa în anumite locuri şi o ridică la nivelul unei sfere intelectuale superioare, adică dincolo de domeniul autorităţii şi al supunerii, în domeniul cunoaşterii interne clare iar consinţământul intelectual este emanat de dragostea pentru Dumnezeu. (14) Clement nu îşi poate imagina cum credinţa creştină din tradiţie poate produce din sinea sa uniunea dintre independenţa intelectuală şi devotamentul faţă de Dumnezeu. Clement consideră această uniune drept perfecţiunea morală. Clement este prea mult un filozof elen şi consideră că scopul său este atins numai prin cunoaştere. Pe măsura în care acest lucru înseamnă numai descifrarea prin Logos a secretelor dezvăluite în Scrierile Sfinte, orice cunoaştere este o reflecţie a revelaţiei divine. Înaltul ideal etic şi religios al omului care a ajuns la perfecţiune prin uniunea cu Dumnezeu - ideal care a fost dezvoltat în filozofia elenă din vremurile lui Platon şi care a subordonat toată cunoaşterea ştiintifică a lumii - a fost adoptat şi elevat de Clement. Acest sistem a fost asociat nu

numai cu Isus Hristos ci şi cu creştinismul bisericesc. Clement a făcut legătura între acest sistem şi tradiţia bisericească dar nu s-a retras de la ceea mai îndrăzneaţă remodelare a tradiţiei bisericeşti. Pentru Clement, conservarea formulărilor era garanţia suficientă a caracterului creştin al speculaţiei. (15)

La Clement, creştinismul ecleziastic a ajuns la stadiul în care iudaismul a ajuns la Philon. Fără îndoială, Philon a avut o mare influenţă asupra lui Clement. (16) Clement s-a aflat pe fundamentele folosite adeseori de Iustin dar le-a depăsit cu mult. Superioritatea lui Clement faţă de Iustin constă în faptul că el schimbat scopul apologetic al lui Iustin şi a stabilit un scop apologetic sistematic şi pozitiv. Superioritatea lui Clement faţă de Iustin provine, în primul rând, de la faptul că el a transformat tradiţia Bisericii creştine într-o dogmatică cu adevărat doctă. În timp ce Iustin a neutralizat ceea mai mare parte a acestei tradiţii prin includerea ei în schema de dovedire provenită din profeţie. Prin elevarea ideii despre Logos-ul care este Hristos, în cel mai sublim principiu din explicarea religioasă a lumii şi din expunerea creştinismului, Clement a acordat acestei idei un conţinut mult mai concret şi bogat, în comparaţie cu ceea ce a făcut Iustin. Creştinismul este doctrina despre creaţie, pregătire şi mântuirea omenirii prin Logos, a cărui activitatea culminează cu gnosticii perfecţi. Pe măsura în care poseda Logos-ul, filozofia greacă este declarată echivalentă cu legea din Vechiul Testament. (17) Faptele incluse în tradiţia Bisericii sunt subordonate faţă de dogmatica filozofică sau sunt interpretate în mod special pentru a se potrivi cu filozofia dogmatică. Ideea despre Logos are un conţinut extrem de extins şi se află peste tot atunci când omul se ridică peste nivelul naturii. Pe de altă parte, ideea despre Logos are un conţinut atât de concret încât cunoaşterea autentică a Logos-ului poate fi oţinută numai prin revelaţia istorică. În esenţă, Logos-ul este legea raţională a lumii şi dascălul lumii. La Hristos, Logos-ul este în acelaşi timp preotul în funcţie; binecuvântările pe care Logos-ul le dăruieşte sunt o serie de iniţiative sfinte şi unicele care conţin eventualitatea ca omul să se eleveze la viaţa divină. Aceste afirmaţii dovedesc clar afinitatea lui Clement cu dascălii gnostici şi mai ales cu adepţii lui Valentinus. Această afinitate poate fi depistată în întreaga concepţie a scopului (creştinismul ca teologie), în determinarea principiului formal care să includă revenirea la tradiţia ezoterică şi în soluţionarea problemelor. Dar, marea superioritate a lui Clement faţă de Valentinus este demonstrată prin succesul său de a conserva, din toate punctele de vedere, relaţia sa cu credinţa entităţii principale a creştinismului. Superioritatea lui Clement faţă de Valentinus este şi mai mult demonstrată prin capacitatea sa de a domina atât de mult problemele prin intermediul unui singur principiu: arta de a face ceea mai surprinzătoare reprezentare cu cele mai nesemnificative mijloace. Ambele calităţi sunt foarte strâns legate între ele. Respingerea tuturor concepţiilor care nu puteau fi verificate în Sfânta Scriptură sau nu puteau fi cel puţin reconciliate cu Sfânta Scriptură precum şi optimismul său, în contradicţie cu pesimismul gnostic, au dovedit eventual că formează cel mai eficient mijloc de a convinge Biserica să recunoască caracterul creştin al unei dogmatici care era cel puţin ostilă pe jumătate faţă de creştinismul bisericesc. Prin intermediul lui Clement, teologia a devenit încoronarea pietăţii, filozofia supremă a grecilor a fost pusă sub protecţia şi garanţia Bisericii şi întreaga civilizaţie elenă a fost legitimizată simultan cu creştinismul. Logos-ul este Hristos dar, în acelaşi timp, este elementul moral şi raţional în toate etapele de dezvoltare. Logos-ul este dascălul nu numai în cazurile în care o restricţie inteligentă proprie, aşa cum a fost percepută de cei din antichitate, potoleşte pasiunile şi instinctele şi îndepărtează excesele de toate genurile. Logos-ul este dascălul oricând numai dragostea pentru Dumnezeu determină întreaga viaţă şi eleveazǎ omul dincolo de tot ceea ce este senzual şi finit.(18) Ceea ce moraliştii considerau numai drept contradicţii, creştinul şi gnosticul Clement avea capacitatea de a considera că sunt numai etape. Astfel, Clement a reuşit să conceapă societatea pestriţă care reprezenta deja Biserica din vremurile sale drept o unitate, la fel ca umanitatea preparată de unicul Logos, Pedagogul. Speculaţia sa nu l-a purtat la excluderea sa din Biserică. Mai curând, speculaţia sa l-a făcut capabil să înţeleagă multiplicitatea formelor incluse în Biserică şi estimarea justificărilor relative. Mai mult de atât, speculaţia lui Clement l-a făcut să includă istoria umanităţii pre-creştine în sistemul pe care el îl considera drept o unitate şi să formuleze o teorie despre istoria universală care să fie satisfăcătoare pentru spiritul său. (19) Prin comparaţia acestei teorii cu ideile rudimentare ale lui Irenaeus despre acest subiect, vom constata slăbiciunea şi lipsa de libertate, incertitudinea şi limitarea drept elemente specifice lui Irenaeus. Clement a descoperit libertatea intelectuală, independenţa şi salvarea de toata autoritatea exterioară în credinţa creştină, percepută de el şi amalgamată de el cu cultura sa elenă.

Noi nu trebuie să discutăm modalităţile pe care Clement le-a folosit în acest scop. Irenaeus a rămas ambarasat în aparatul său; cu cât el vorbeşte despre *Novum Testamentis libertatis*, marea sa lucrare face numai puţin impresia că autorul a ajuns într-adevăr la libertatea intelectuală. Clement a fost primul care a perceput scopul viitoarei teologii. După Clement, acest scop constă în folosirea tradiţiilor istorice, prin care noi am devenit ceea ce suntem precum şi comuniunea creştină, care este imperativă pentru noi fiind comuniunea morală şi religioasă. Clement considera că scopul la care trebuie să se ajungă este împlinirea libertăţii şi a independenţei noastre faţă de propria noastră viaţă, cu ajutorul Evangheliei. De asemenea, scopul este de a demonstra că Evanghelia este ceea mai sublimă revelaţie a Logos-ului, acest lucru fiind dovedit întotdeauna atunci când omul se elevează peste nivelul naturii şi care, în consecinţă, poate fi urmat în întreaga istorie a umanităţii.

Oare creştinismul lui Clement corespunde cu Evanghelia? Noi putem răspunde numai cu o anumită rezervă. Pericolul de laicizare este evident, dat fiind că apostazia Evangheliei ar fi complet îndeplinită din momentul în care idealul înţeleptului elen, suficient în sinea sa, vine să înlocuiască sentimentul că trăieşte datorită graţiei lui Dumnezeu. Marele pericol al laicizării se află în concepţia delimitată a lui Irenaeus care a desemnat autorităţi care nu au nimic în comun cu Evanghelia şi creează fapte referitoare la mântuire care au un efect la fel de paralizant dar prin alte modalităţi. Dacă Evanghelia este desemnată să acorde libertate şi pace în Dumnezeu şi de a ne obişnui cu viaţa eternă prin uniunea cu Hristos, atunci Irenaeus a perceput această semnificaţie. Pe bună dreptate, el le putea spune oponenţilor: "Dacă pentru o parte din mulţime afirmaţiile noastre par să fie diferite faţă de ceea ce există în Scriptura Domnului, ei trebuie să ştie că răsuflarea şi viaţa lor provine de această sursă. Dat fiind că aceasta este provenienţa lor, afirmaţiile noastre aspiră numai să propună sensul dar nu cuvintele." (20) Fără îndoială, Clement a conceput scopul întregii materii tradiţionale drept scopul filozofiei elene. Noi nu putem percepe că acest scop este amalgamat cu scopul stabilit pentru noi de Evanghelie adică de a poseda bogăţia lui Dumnezeu şi de a primi viaţă şi putere de la Dumnezeu. Bunătatea lui Dumnezeu şi responsabilitatea omului sunt ideile principale ale lui Clement şi ale adepţilor săi de la Alexandria. De asemenea, aceste subiecte ocupă locul cel mai important în Evanghelia lui Isus Hristos. Dacă acest lucru este cert, noi trebuie să evităm aceea căutare spirituală care preia iniţiativa de a determina cât de mare este influenţa Evangheliei şi cât de mare este influenţa filozofiei.

Atunci când judecăm astfel, nu putem nega că tradiţia creştină a fost transformată aici într-o filozofie elenă a religiei, pe un fundament istoric. Noi nu certificăm caracterul creştin al "dogmelor" lui Clement prin recunoaşterea spiritului evangelic al poziţiei sale practice. Ce ar mai fi rămas din creştinism dacă ar fi fost pierdut scopul practic acordat de Clement acestei filozofii religioase? Creştinismul ar fi fost un sistem slăbit care nu ar mai fi fost deloc denumit "creştin". Pe de altă parte, regulile ecleziastice interpretate literal conţineau multe caracteristici valoroase. Încercările lui Irenaeus de a extrage un sens religios autoritar din sensul literal al tradiţiei creştine şi din fragmentele din Noul Testament trebuie să fie considerate ca eforturi conservative de ceea mai valoroasă speţă. Fără îndoială, Irenaeus şi confraţii săi teologici nu au descoperit în creştinism libertatea care este scopul suprem al creştinismului. Dar, pe de altă parte, ei au conservat şi au salvat materiale de valoare pentru vremurile viitoare. Dacă vreodată va dispare credinţa în metodele filozofiei religioase, oamenii se vor întoarce la istoria care va mai putea fi recunoscută în tradiţia conservată, după cum a fost preţuită de Irenaeus şi alţii. Această tradiţie ar fi fost aproape cu totul distrusă în cadrul interpretărilor artificiale, din cauza speculaţiilor făcute de filozofii religioşi.

Importanţa şcolii din Alexandria în istoria dogmei nu provine de la Clement ci de la discipolul său, Origen. (21) Clement nu era mai eterodox ca Origen (22), cel puţin în ceea ce priveşte *Stromata*. (23) Acest lucru provine de la influenţa incomparabil mai mare a lui Origen în comparaţie cu Clement. Cu o energie eventual fără precedent şi prin eforturile sale specifice, Origen a desemnat toate domeniile teologice prin mijloacele sale limitate. Influenţa lui Origen a fost cauzată şi de faptul că, spre deosebire de Origen, Clement nu poseda tradiţia ecleziastică în formele sale catolice stabilite; după cum demonstrează scrierile sale despre *Stromata*, el nu avea capacitatea de a crea un sistem teologic. El oferea segmente dintr-o etică teologică dogmatică şi speculativă. Acestea nu sunt fragmente dacă toate sunt produse conform unei metode definite şi au în vedere acelaşi scop, cu toate că le lipseşte unitatea. Pe de altă parte,

Origen a reuşit să formeze un sistem integral tipic de gen definit şi care se baza pe o tradiţie catolică cu limite fixe. Prin eforturile precedente al lui Clement, Origen a fost împuternicit să furnizeze o expunere metodologică a acestei tradiţii. Prin studiul atent se poate percepe că Origen ca persoană nu mai poseda o teorie religioasă inclusivă şi cutezătoare despre lume, după cum a fost teoria lui Clement. Origen era mai limitat de tradiţia creştină care, prin unele detalii, l-a dus la compromisuri care ne reamintesc de Irenaeus. Evoluţia din perioada următoare a avut loc fiind în legătură cu opera sa. Deci, în istoria dogmei este suficient să ne referim la Clement drept predecesorul important al lui Origen; de asemenea, este suficient să prezentăm teologia lui Origen şi să facem comparaţia cu doctrinele lui Clement cu privire la chestiunile esenţiale.

2. Sistemul lui Origen (24)

Printre teologii din antichitatea ecleziastică, Origen, alături de Augustin, este cel mai important şi influent teolog. Origen s-a dovedit a fi părintele ştiinţei bisericeşti, în sensul cel mai extins al acestui termen; în acelaşi timp el a devenit fondatorul teologiei care a ajuns la dezvoltarea sa deplină în secolele IV şi V, dar care şi-a negat în mod definit autorul în secolul al VI-lea, fără să-şi piardă forma impusă de el. Origen a creat dogmatica bisericească şi a stabilit sursele religiei iudaice şi creştine drept fundamentele acestei cunoaşteri. Pe vremea lor, apologeţii au constatat că totul este clar în creştinism. Părinţii antignostici au confundat credinţa Bisericii cu ştiinţa care tratează acest subiect. Origen a recunoscut problemele şi a elevat preocuparea despre teologia creştină la gradul unui scop independent prin eliberarea teologiei creştine de scopul ei polemic. Origen nu ar fi putut să devină ceea ce a devenit dacă două generaţii nu l-ar fi precedat în netezirea căii pentru a forma o concepţie mentală a creştinismului şi pentru a stabili un fundament filozofic pentru această concepţie. La fel ca toate personalităţile importante dintr-o anumită epocă, Origen a fost favorizat de condiţiile în care a trăit, cu toate că a fost silit să suporte atacuri violente. Origen s-a născut într-o familie creştină legată cu fidelitate de Biserică şi a trăit într-o perioadă în care comunităţile creştine se bucurau de o pace aproape permanentă, fiind integraţi în lume. Origen era membrul unei Biserici creştine în care era deja recunoscut dreptul de studiu erudit, care şi-a câştigat o poziţie permanentă într-o şcoală organizată. (25) Origen a susţinut reconcilierea dintre ştiinţă şi credinţa creştină precum şi compatibilitatea dintre ceea mai înaltă cultură cu Evanghelia, în cadrul Bisericii. Astfel, Origen a contribuit mai mult ca oricine la convertirea lumii antice la creştinism. În urma unor calcule subtile, Origen nu a făcut compromisuri. Convingerea sa ceea mai profundă şi sfântă erau documentele sacre ale creştinismului care conţin toate idealurile antice iar concepţia speculativă a creştinismului ecleziastic era unica şi adevărata sa concepţie. Caracterul său era pur iar viaţa sa a fost ireproşabilă; el a fost perseverent în scrierile sale, neobosit şi altruist. Numai puţini Părinţi ai Bisericii au lăsat în poveştile vieţilor lor o impresie la fel de pură ca Origen. Drept creştin, Origen a răsuflat într-o atmosferă periculoasă dar spiritul său a rămas solid şi chiar sentimentul său faţă de adevăr cu greu l-a părăsit vreodată. (26) Pentru noi, teoria sa despre lume, revizuită în detalii, prezintă diverse nuanţe, la fel ca istoria lui Philon. În prezent, cu greu mai putem înţelege cum a putut el să combine diversele materii. Pe de altă parte, dacă luăm în consideraţie soliditatea caracterului său şi încrederea cu care el lua decizii, nu putem pune la îndoială că el simţea concordanţa dintre părţile esenţiale ale sistemului său. Fără îndoială, el vorbea într-un anumit mod clasei superioare şi în alt mod masei persoanelor creştine. În mod necesar, cei fără orizont sau imaturi vor considera întotdeauna astfel de modalităţi drept ipocrizie dar rezultatul concepţiei sale religioase şi ştiinţifice despre lume solicita această dualitate de exprimare. În toate credinţele, teologia ortodoxă nu a depăşit vreodată limitele sferei stabilite pentru prima oară de spiritul său. Teologia ortodoxă l-a bănuit şi l-a corectat pe fondatorul său, a crezut că îi poate anula opiniile sale eterodoxe ca şi cum ar fi fost întâmplătoare. Teologia ortodoxă a inclus în credinţa simplă speculaţia pe care a fost silită să o accepte şi a continuat să atribuie regulii de credinţă o formă mai filozofică, fragment după fragment, pentru a fi capabilă să îndepărteze decalajul dintre credinţă şi Gnosis precum şi pentru a putea izgoni teologia liberă prin formulele de dogmă bisericească. Dar, în mod rezonabil, se poate pune întrebarea dacă toate aceste chestiuni înseamnă progres; merită să fie cercetată

chestiunea dacă diferenţa dintre creştinismul clerical, pe jumătate creştin şi creştinismul laic ţinut sub tutelă, este mai suportabilă decât diferenţa dintre Gnosis şi Pistis, ceea care a fost conservată şi traversată de Origen.

Sistemul creştin al lui Origen (27) este în contradicţie cu sistemele filozofilor greci şi cu sistemele filozofilor creştini gnostici. Mai mult de atât, acest sistem este în contradicţie cu adversarii ecleziastici ai ştiinţei, creştinii unitarieni şi evreii. (28) După cum a fost dezvoltată de Origen, ştiinţa credinţei este construită cu aplicări din ştiinţa lui Philon şi poartă semne sigure de neoplatonism şi gnosticism. Origen a făcut speculaţii în sensul lui Iustin şi Valentinus iar astfel a urmat şi modalităţile lui Plotinus. De fapt, Origen se caracterizează prin adoptarea metodelor şi oarecum a axiomelor acceptate în şcolile lui Valentinus şi care pot fi trasate din neoplatonism. Dat fiind că această metodă implica recunoaşterea unei literaturi sacre, Origen a fost un exeget care credea în Scrierile Sfinte şi, în mod fundamental, el considera toată teologia drept o exegeză metodică a Bibliei. În calitate de creştin bisericesc, Origen era convins că Biserica, ceea pură şi perfectă la care el se referea, este unicul posesor al revelaţiilor sfinte ale lui Dumnezeu, cu autoritatea cărora credinţa putea fi justificată, pe bună dreptate, numai cu cele două Testamente păstrate de Biserică şi pe care el le considera revelaţia divină, demnă de încrederea absolută. (29) Pe lângă toate acestea, orice posesie a Bisericii şi, în primul rând, regula credinţei, era autoritară şi sfântă. (30) Origen a evitat dilema de a deveni un gnostic eterodox sau un tradiţionalist ecleziastic prin faptul că a recunoscut corectitudinea creativă a credinţelor din marea masă a creştinilor simpli, cum a fost cazul valentinienilor şi prin faptul că a recunoscut indispensabilitatea credinţei lor drept un fundament al speculaţiei. El a putut reţine acest punct de vedere fiindcă gnoza sa solicita, în primul rând, o literatură sacră garantată, descoperită de el în Biserică şi fiindcă această gnoză în sine şi-a extins orizontul suficient de mult pentru a observa că ceea ce gnoza eretică considerase drept contradicţii erau aspecte diferite ale aceluiaşi lucru. Origen şi Clement erau obişnuiţi cu modul relativ de a considera, ceea ce era o moştenire din cele mai frumoase vremuri ale antichităţii. El s-a străduit ca niciodată să nu piardă din vedere această metodă, în ciuda atitudinii sale absolute, la care a ajuns prin gnoză şi Sfintele Scripturi. Prin această viziune relativă, Origen şi Clement au învătat toleranţa şi discreţia. (31) Această viziune i-a făcut capabili să descopere, să conserve şi să promoveze ceea ce este bun în ceea ce este slab şi restrâns, în ceea ce nu este dezvoltat şi încă mai este obscur la modul intrinsec. (32) Ca ortodox tradiţionalist şi duşman confirmat al oricărei erezii, Origen a recunoscut că creştinismul cuprinde o mântuire universală, la care s-a ajuns prin credinţă, din următoarele motive: aceasta este doctrina faptelor istorice la care noi trebuie să aderăm; conţinutul creştinismului a fost rezumat corect de Biserică în regula credinţei; credinţa în sinea sa este suficientă pentru a reînnoii şi a mântui omul. Dar, în calitate de filozof idealist, Origen a transformat tot conţinutul credinţei bisericeşti în idei. Aici el nu a aderat la un anumit sistem filozofic dar, la fel ca Philon, Clement şi neoplatoniştii, el a adoptat şi a adaptat tot ceea ce a fost efectuat de faptele moraliştilor idealişti eleni, începând din vremurile lui Socrates. Cu mult timp înainte, moraliştii idealişti greci au transformat proverbul socratic "Cunoaşte-te pe tine în sine" în diverse reguli pentru comportamentul corect în viaţă; ei au asociat proverbul socratic cu teosofia, în care omul trebuia mai întâi să se cunoască pe sine însuşi. ajungă la adevărata sa esenţa interioară. Aceste reguli l-au făcut pe adevăratul "înţelept" să se abţină de la preocuparea de sine în viaţa de toate zilele şi să evite apariţii publice împovărătoare. Ei au afirmat că grija de sine este ceea mai specifică datorie a spiritului. Acest scop nu este realizat prin faptul că omul nu caută şi nu se preocupă cu lucruri străine; acest scop este realizat prin propria interiorizare, prin restaurarea propriei naturi şi astfel prin exercitarea propriei justeţe. (33) Ideea promovată aici este că omul înţelept, care nu mai are nici o nevoie, este cel mai apropiat de Dumnezeu fiindcă el este părtaş la bunul sublim prin faptul că posedă Ego-ul Său bogat şi prin contemplarea calmă a lumii. Mai mult de atât, aici s-a proclamat că spiritul care s-a eliberat de senzualitate (34) şi trăieşte în permanenta contemplare a eternităţii este, în cele din urmă, răsplătit cu o viziune a invizibilului; acest spirit este şi el deificat. Nimeni nu poate nega că acest refugiu din lume şi această posesie a lui Dumnezeu implică o laicizare specifică a creştinismului; înţeleptul izolat şi autonom este, în mare măsură, partea opusă a sufletului sărman care îşi doreşte propria sa justeţe. (35) Pe de altă parte, nimeni nu poate nega că exemplele concrete de ambelor genuri sunt foarte numeroase şi se pot umbri reciproc. Acesta a fost cazul lui Clement şi Origen. Pentru ei, idealul etic şi religios este statul fără supărare, lipsit de sensibilitate faţă de

toate păcatele, cu ordine şi pace, pacea din Dumnezeu. Reconciliat în decursul lumii, având credinţa în Logos-ul divin (36), cu puternica dragoste pentru Dumnezeu şi confraţi, care reproduce gândurile divine, care caută cu dor să adăpostească fiinţa sa naturală (37), spiritul creat ajunge la asemănarea sa cu Dumnezeu şi la eterna beatitudine. Spiritul ajunge la toate aceste realizări prin victoria asupra senzualităţii, prin propria sa preocupare permanentă cu Dumnezeu (*Cei cu gânduri de credinţă să păşească pe câmpia eternităţii*), prin cunoaşterea de sine şi prin izolarea contemplativă care, totuşi, nu exclude fapte din împărăţia lui Dumnezeu, adică din Biserică. Aceasta este înţelepciunea divină: "Sufletul obişnuieşte să se privească de parcă s-ar uita într-o oglindă. Spiritul dezvăluie în sinea sa Spiritul Sfânt ca într-o oglindă, dacă Dumnezeu consideră că acest suflet merită această înfrăţire; astfel, sufletul descoperă urmele misterioase spre deificare." (38) Origen a folosit sistemele etice stoice şi platonice ca instrument pentru realizarea treptată a acestui ideal. (39) La Origen, elementul magic şi sacramental, alături de elementele critice şi extatice, se aflau încă pe plan secundar dar nu lipseau. Pentru spiritul lui Origen, nepotrivirea dispoziţiilor filozofice era demonstrată permanent prin următoarele considerente: 1) cu toate gândurile lor nobile despre Dumnezeu, filozofii au tolerat existenţa politeismului, aceasta fiind singura greşeală pe care el a descoperit-o la Platon; 2) prin filozofi, adevărul nu a devenit accesibil în mod universal (40); 3) în consecinţă, filozofii nu posedau destulă putere. (41) Spre deosebire de această afirmaţie, revelaţia divină a stăpânit deja un popor întreg prin Moses. (42) Logos-ul îşi arată puterea universală în Biserică prin terminarea oricărei forme de politeism şi îmbunătăţirea fiecăruia. Pentru a-şi extinde cunoştiinţele şi capacitatea, ei acceptă ceea ce este bun, dacă posedă această tendinţă de a accepta ceea ce este bun. (43)

Pentru a stabili infrastructura complicată a sistemului religios de moralitate, Origen a folosit diversele tipuri de etică elenă precum şi speculaţia cosmologică elenă. Din punct de vedere formal, gnoza este o filozofie a revelaţiei, adică o teologie a Scripturii (44); din punct de vedere material, gnoza este o speculaţie cosmologică. Pe baza unei teorii detailate ale inspiraţiei, care în sinea sa provine de la filozofi, Scrierile Sancte sunt astfel tratate încât toate faptele să fie purtătoare de idei, care numai astfel ajung la valoarea lor supremă. Teologia sistematică a preluat acest scop şi a început întotdeauna, la fel ca Origen şi Clement, de la ideea conştientă sau inconştientă de a se emancipa faţă de revelaţia exterioară şi faţă de culturile comunitare care sunt semnele caracteristice ale religiei concrete. Locul acestor elemente este preluat de rezultatele provenite de la cosmologia speculativă care, în aparenţă, nu par să conţină această esenţă. Această afirmaţie este aplicabilă şi la gnoza creştină sau la gnoza dogmatică ştiinţifică care este metafizica acelei perioade. Cu toate acestea, dat fiind că Origen era egal cu cele mai remarcabile spirite ale perioadei sale, din partea sa această dogmatică nu era o imitare de elev. Într-o anumită măsură, această dogmatică era dezvoltată independent şi prelucrată în contradicţie cu stoicismul panteist şi cu dualismul teoretic. Corectitudinea opiniei noastre este demonstrată de un document care este considerat drept unul din cele mai valoroase obiecte conservate din secolul al III-lea: opinia lui Porfir despre Origen în Eusebius. (45) După Porfir, fiecare frază este instructivă dar punctul culminant este dualitatea din comportamentul lui Origen: viaţa lui Origen era viaţa unui creştin dar el gândea despre Dumnezeu şi despre obiecte la fel ca un elen. (46) Această afirmaţie poate fi verificată în toate scrierile lui Origen şi mai ales în scrierea sa împotriva lui Celsus, unde este obligat permanent să-şi ascundă acordul principial şi metodologic cu duşmanul creştinismului. Gnoza este elenă şi are ca rezultat splendida imagine a lumii care, cu toate că pare a fi o dramă, în realitate este inamovibilă; gnoza preia aici o formă complicată din relaţia sa cu Scrierile Sfinte şi cu istoria lui Hristos. (47) Gnoza neutralizează tot ceea ce este legat de istoria empirică. Chiar dacă această afirmaţie nu este valabilă întotdeauna cu privire la apariţia evenimentelor, această afirmaţie este invariabil corectă cu privire la semnificaţia lor. Ceea mai evidentă dovadă este că Origen a stabilit eternitatea lui Dumnezeu ca normă a sistemului său şi a negat orice semnificaţie pentru gnostici a Logos-ului istoric incarnat. Pentru gnostici, Hristos pare a fi Logos-ul care a fost din eternitate cu Tatăl şi întotdeauna a acţionat de la începuturi. Numai Hristos este obiectul cunoaşterii pentru omul înţelept care are nevoie de un dascăl perfect sau, cu alt cuvinte, un dascăl divin. (48) Evanghelia învaţă numai umbra secretelor lui Hristos. Eterna Evanghelie, care este şi Evanghelia Spirituală, pune în faţa spiritului uman tot ceea ce se referă la Fiul Domnului în sine, atât misterele arătate prin cuvintele sale cât şi lucrurile (obiectele) prin care acţiunile sale erau enigme. (49) Fără îndoială,

adevărata teologie bazată pe revelaţie creează impresia aparentă că panteismul şi dualismul au fost complect înlăturate. Aici nu se poate greşi cu privire la influenţa celor două Testamente. Pe de o parte, Origen a revenit într-o formă subtilă la Noul Testament iar filozofia greacă din aceea epocă a creat senzaţia că există o oarecare înrudire. În ultimele invocaţii ale metafizicii religioase, creştinismul ecleziastic este îndepărtat ca o coajă, cu excepţia unui număr de compromisuri. Scopurile cunoaşterii religioase nu au o istorie sau, mai curând, aceasta este adevărata idee gnostică şi neoplatonică. Scopurile cunoaşterii religioase deţin numai o idee despre o lume superioară.

În mod inevitabil, acest lucru a creat presupunerea unei forme ezoterice şi exoterice a religiei creştine fiindcă religia în sine se află numai în spatele religiei statutare pozitive a Biserici. Origen a exprimat cât se poate de clar această prezumpţie, care probabil era deja acceptată în şcoala catehistă din Alexandria. Origen s-a convins că această prezumpţie este corectă fiindcă el a observat că marea masă de creştini nu putea percepe sensul mai profund al Scripturii şi fiindcă şi-a dat seama de dificultăţile legate de exegeză. Pe de altă parte, prin rezolvarea problemei despre adaptarea diverselor puncte ale sistemului său eterodox de gândire despre *regula fidei*, el a demonstrat ceea mai magistrală măiestrie. Dezvoltarea teoriei sale a pornit de la partea superioară şi era orientată spre partea inferioară. Cu toate acestea, el a putut găsi sprijinul pentru teoria sa în fazele din regula credinţei, care a fost dezvoltată încă de Irenaeus drept o istorie a mântuirii. (50) Ca principiu normativ şi din orice punct de vedere, monismul este sistemul dorit. Pe de altă parte, la fel ca lumea materială creată de Dumnezeu din neant, lumea apare numai ca un loc de pedepsire şi purificare a sufletelor. Un puternic element de dualism este inerent în sistem, pe măsura în care este implicată aplicarea practică. (51) Contradicţia dominantă este ceea dintre unica esenţă transcendentă şi multiplicitatea tuturor fiinţelor create. Ambiguitatea penetrantă se află în viziunea duală a elementului spiritual, pe măsura în care acest element îi aparţine lui Dumnezeu în ceea ce priveşte derularea esenţei sale; pe de altă parte, ca entitate creată, ea este pusă în contradicţie cu Dumnezeu. Această ambiguitate se repetă în toate sistemele neoplatonice şi a continuat să fie caracteristică pentru tot misticismul până în ziua de azi. Această ambiguitate provine de la tentativa de a îndepărta panteismul stoic precum şi de la tentativa de a conserva totuşi natura transcedentală a spiritului uman şi de a menţine cauzalitatea absolută a lui Dumnezeu, fără a permite ca bunătatea să fie pusă în chestiune. Presupunerea care a creat spiritele poate să determine liber propria lor evoluţie este, prin urmare, o necesitate a sistemului. Această prezumpţie a fost foarte mult dezvoltată incât limita omnipotenţa şi cunoaşterea universală a lui Dumnezeu. Dar, având în vedere că pentru fiecare om, nodul este făcut din momentul în care a apărut pe pământ iar problema nu este creată de fiecare individ în parte ca rezultat al voinţei sale independente ci se află în structura din care face parte, speculaţia trebuie să se retragă în spatele istoriei. După anumita aluzii din scrierile lui Platon, sistemul este construit după planul lui Valentinus, cu care Origen are o afinitate extraordinară. Acest sistem este compus din trei părţi: 1) doctrina despre Dumnezeu şi desfăşurarea creaturilor sale; 2) doctrina despre cădere şi consecinţele sale; 3) doctrina despre mântuire şi restaurare. (52) Totuşi, după o metodă postulată, noi putem diviza sistemul în patru sectiuni: teologia, cosmologia antropologia şi teleologia. Ideea fundamentală a lui Origen este "unitatea indestructibilă de la origini a lui Dumnezeu şi a esenţei spirituale." În mod necesar, de aici reiese că spiritul creat după cădere, eroare şi păcat trebuie să revină cândva la propria sa origine, la existenţa sa în Dumnezeu. Această idee este cheia filozofiei religioase a lui Origen.

Singurele surse pentru obţinerea cunoaşterii adevărului sunt Scrierile Sfinte din Vechiul Testament şi din Noul Testament. Fără îndoială, speculaţiile filozofilor eleni conţin adevăruri dar acestea au numai o valoare propedeutică. În contradicţie cu Sfintele Scripturi, aceste elemente pregătitoare nu oferă nici o garanţie cu privire la împlinirea profeţiei. (53) Pe de altă parte, Origen presupune că, pe lângă Sfintele Scripturi, există o cunoaştere ezoterică mai profundă. În special Isus a împărtăşit această viziune mai profundă cu un mic număr de persoane (54) dar, în calitate de teolog creştin cinstit, el s-a folosit de rare ori de această presupunere. Primul principiu metodic al exegezei sale este că, după ce a fost profesată de Biserică, credinţa este în contradicţie cu erezia şi nu trebuie să fie manipulată de ea. (55) Dar, aplicarea acestei reguli formează cu adevărat scopul teologului. Credinţa în sine este stabilită şi nu solicită nici un fel de prezentare specifică; Origen nu a considerat vreodată prezumpţia că stabilirea credinţei ar putea produce probleme. Credinţa este deplină, clară, poate fi predată cu uşurinţă şi, într-adevăr, duce la victoria

asupra senzualităţii şi a păcatului. (56) Credinţa duce la asocierea cu Dumnezeu fiindcă se bazează pe revelaţia Logos-ului. Dar, dat fiind că rămâne determinată de spaimă şi de speranţa pentru răsplată, drept "credinţa neştiutoare şi iraţională", această credinţă duce la un "creştinism somatic". Scopul teologiei este de a descifra "creştinismul spiritual" din Scrierile Sfinte şi de a eleva credinţa la cunoaşterea şi viziunea clară. Acest lucru este realizat prin metoda de exegeză a Scripturii care asigură ceea mai sublimă revelaţie a lui Dumnezeu. (57) Sfânta Scriptură are un triplu sens fiindcă, la fel ca şi cosmosul, lângă care se află ca şi cum ar fi o a doua revelaţie, după cum este într-adevăr, Sfânta Scriptură trebuie să conţină un element pneumatic, psihic şi somatic. Sensul somatic sau istoric este primul şi trebuie să fie asigurat .Acest element corespunde cu teza simplei credinţe şi, prin urmare, are aceeaşi demnitate. Totuşi, există circumstanţe în care trebuie să se renunţe la această credinţă şi ea trebuie să fie definită în sens iudaic şi carnal. Această presupunere trebuie să fie făcută în toate cazurile în care acest element duce la idei contradictorii faţă de natura lui Dumnezeu, moralitate, legea naturii sau raţiunea. (58)
Noi trebuie să judecăm aceste fragmente discutabile drept o încurajare a cercetătorului la o investigaţie mai profundă. Sensul psihic este de natură morală: în special în Vechiul Testament, majoritatea naraţiunilor posedă o esenţă morală care poate fi descoperită după ce este îndepărtată istoria ca acoperire. În anumite fragmente, ne putem mulţumi cu acest sens. Sensul pneumatic, unicul sens al multor fragmente, are la Origen un scop apologetic negativ şi un scop didactic pozitiv. Philon şi Clement nu s-au aventurat să facă această afirmaţie pe deplin, Sensul pneumatic duce la ideile ultimative din momentul în care este realizat. Ideile ultimative sunt evidente de la sine şi trec în întregime în spiritul teologului fiindcă, în ultimă instanţă, aceste idei obţin pentru el o viziune clară şi o posesiune independentă. (59) Atunci când gnosticul a ajuns la această fază, el poate înlătura scara prin care a ajuns la această înălţime. (60) Atunci el este unit pe plan intern cu Logos-ul lui Dumnezeu şi obţine din această uniune tot ceea ce îşi doreşte. În majoritatea fragmentelor, Origen a presupus asemănarea şi valoarea egală între toate elementele din Scrierile Sfinte. Dar, în anumite fragmente, Origen a arătat că şi inspiraţia îşi are fazele şi gradele sale, după gradul de receptivitate şi valoare a fiecărui profet iar astfel era aplicată viziunea sa relativă despre toate chestiunile de fapt şi în astfel de cazuri. Deplina revelaţie a Logos-ului a fost exprimată în Hristos. Apostolii săi nu aveau acelaşi grad de inspiraţie ca El. Noi trebuie să presupunem că printre Apostoli şi oamenii apostolici au existat diferenţe cu privire la gradul de inspiraţie. Aici, Origen a stabilit exemplul de a face diferenţa definită între epoca eroică a Apostolilor şi epoca următoare. Astfel, a fost stabilită presupunerea prin care Biserica din acele vremuri până în zilele noastre şi-a potolit conştiinţa şi s-a eliberat de solicitări pe care nu le putea satisface.

Doctrina despre Dumnezeu şi creaturile sale. (61) Retrospectiv, lumea ne arată o cauză ultimativă; spiritul creat ne orientează spre un spirit etern, absolut simplu şi permanent care este sursa întregii existenţe şi a integrităţii. Astfel, totul există numai în virtutea faptului că a fost cauzat de cel Unic şi este bun pe măsura în care esenţa sa provine de la cel Unic, perfecţiunea şi integritatea personificate. Această idee fundamentală este sursa tuturor concluziilor trase de Origen despre esenţa, atribuţiile şi cognoscibilitatea lui Dumnezeu. Unicul Dumnezeu este pus în contrast cu diversitatea dar ordinea din diversitate denotă unicitatea lui Dumnezeu. Ca esenţă adevărată, Dumnezeu este opus faţă esenţele care apar şi, în aparenţă, dispar. Prin urmare, aceste entităţi nu posedă o existenţă adevărată fiindcă nu conţin în interiorul lor principiul ci dau mărturie că nu s-au creat pe sine. Ca spirit absolut imaterial. Dumnezeu este complicat cu materia care se luptă să revină la sursa de la care provine. Cel Unic este diferit de multitudine. Ordinea, dependenţa şi dorul celui creat duc la cel Unic care, prin urmare, poate fi cunoscut de multitudine. În ceea mai severă contradicţie cu gnoza eretică, Origen a susţinut cauzalitatea absolută a lui Dumnezeu şi, cu toate abstracţiile pentru determinarea esenţei lui Dumnezeu, Origen a atribuit conştiinţa de sine şi voinţa acestei esenţe supraesenţiale, spre deosebire de Valentinus, Basilides şi neoplatonicii din perioada ulterioară. (62) Există o diferenţă între obiectul creat şi elementul existent, dar ambele sunt legate reciproc. Elementul creat poate fi înţeles numai dintr-un obiect existent în sinea sa iar astfel elementul existent ca atare nu este lipsit de analogie faţă de elementul creat. Elementul existent în sinea sa este, în esenţă, o entitate vie. Este indisputabil faptul că Origen, cu toate rezervele sale, a reprezentat divinitatea concepută de el în primul rând drept o substanţă constantă, într-un mod mai personal decât filozofii eleni. Astfel, el a putut să producă o doctrină despre caracteristicile lui Dumnezeu.

Aici, el nu a ezitat deloc să aplice viziunea sa relativă despre divinitate fiindcă, după cum vom arăta în continuare, el nu gândea niciodată la Dumnezeu fără revelaţie şi credea că orice revelaţie trebuie să fie limitată. Omniprezenţa lui Dumnezeu este nelimitată, cuprinde tot şi nu este cuprinsă de nimic. (63) Din punctul de vedere al lui Origen, bunătatea şi dreptatea nu sunt calităţi opuse şi ele trebuie să existe şi într-adevăr există în Dumnezeu una alături de alta. Pentru Origen, bunătatea şi dreptatea sunt virtuţi identice. Dumnezeu răsplăteşte prin dreptate şi pedepseşte cu milă. Acest lucru ar trebui să funcţioneze universal şi nu are importanţă dacă ei se comportă cu blândeţe. Ca personificare a perfecţiunii, Dumnezeu este întreaga graţie.

Origen deduce din perfecţiunea lui Dumnezeu că Dumnezeu dezvăluie imutabilitatea sa. Eterna comunicare a perfecţiunii eterne care nu are început şi este un postulat al conceptului despre Dumnezeu. Dar, alături de fraternitatea celor care propovăduiau această filozofie, Origen a presupus că unicul Dumnezeu, atunci când devine multiplu şi acţionează pentru multiplicitate, îşi poate îndeplini scopul prin renunţarea la apatia absolută şi poate prelua o nouă formă prin care poate acţiona prin promovarea unui organ potrivit - Logos-ul. Învăţăturile lui Origen despre Logos nu erau esenţial diferite faţă de învăţăturile lui Philon. Origen defineşte totul mai clar iar ipostaza Logos-ului este formulată mai clar şi mai precis (64), spre deosebire de adepţii monarhianismului. Totuşi, independenţa Logos-ului a fost definită cât se poate de clar la arienii de mai târziu. Logos-ul este cunoaşterea lui Dumnezeu, activitatea spirituală a lui Dumnezeu. Astfel, Logos-ul este ideea despre existenţa lumii în Dumnezeu şi, în acelaşi timp, produsul înţelepciunii divine care provine din voinţă lui Dumnezeu. Următoarele propoziţii sunt cele mai importante (65): Logos-ul care a apărut în Hristos, aşa cum este menţionat în Întâia Epistolă Sobornicească a lui Ioan 1:1-2 (*1. Ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noştri şi ce am pipăit cu mâinile noastre, cu privire la Cuvântul vieţii - 2. pentru că viaţă a fost arătată şi noi am văzut-o şi mărturisim despre ea şi vestim viaţa vecinică, viaţă care era la Tatăl şu care ne-a fost arătată*) şi în Epistola lui Pavel către Evrei 1:1-2 (1. *După ce a vorbit în vechime părinţilor noştri prin proroci, în multe rânduri şi în multe chipuri, Dumnezeu 2.la sfârşitul acestor zile, ne-a vorbit prin Fiul, pe care l-a pus moştenitor al tuturor lucrurilor şi prin care a făcut şi veacurile*) este imaginea perfectă (66) a lui Dumnezeu. Logos-ul este Înţelepciunea lui Dumnezeu, oglindirea perfecţiunii şi a gloriei, imaginea invizibilă a lui Dumnezeu. Din această cauză, Logos-ul nu conţine nici un element trupesc. (67) Prin urmare, Logos-ul este adevăratul Dumnezeu, nu autotelic şi nici începutul fără început; Logos-ul este cel de al doilea Dumnezeu. (68) Una din atribuţiile Logos-ului este imutabilitatea, adică Logos-ul nu îşi poate pierde niciodată esenţă divină. Din acest punct de vedere, Logos-ul nu îşi poate schimba dimensiunile. Totuşi, această imutabilitate nu este un factor independent; Logos-ul este perfect ca imagine a perfecţiunii Tatălui. (69) Această divinitate nu este comunicată în sensul că nu posedă o esenţă independentă suplimentară alături de esenţa divină. Divinitatea este esenţa Logos-ului ("Mântuitorul nu este Dumnezeu prin comunicare ci prin esenţa sa."). De aici urmează că Logos-ul are o parte în esenţa lui Dumnezeu, a Tatălui şi, prin urmare, este identic cu Tatăl ca substanţă. Dat fiind că Logos-ul a pornit de la spirit la fel ca voinţa, Logos-ul este întotdeauna cu Dumnezeu. Noi nu ne putem gândi despre Dumnezeu fără înţelepciunea Logos-ului şi nu putem concepe un început pentru Dumnezeu. Această geneză nu este un eveniment care a avut loc odată ci un proces care durează din eternitate. Fiul provine întotdeauna de la Tată. (70) Dat fiind că Fiul provine din Spirit, la fel ca voinţa, Fiul este întotdeauna cu Dumnezeu şi niciodată nu a fost separat de Dumnezeu. (71) Grigore Taumaturgul a rezumat astfel teologia lui Origen: "Unicul Dumnezeu este, etern, imortal, incoruptibil, creatorul universului şi înţelepciunea care cuprinde tot universul." (72) Creaţia este un act care nu poate fi descris şi poate fi dezvăluit numai prin imagini nepotrivite. Creaţia nu este o emanaţie şi trebuie să fie definită, mai curând, drept un act de voinţă provenit dintr-o necesitate interioară. Exact din acest motiv, acest act este o emanaţie a esenţei. Produs astfel, Logos-ul este o fiinţă existentă în sinea sa; Logos-ul nu este o forţă impersonală a Tatălui, cu toate că pare astfel în unele fragmente din scrierile lui Clement. Logos-ul este "sapientia dei substantialiter subsistens" (73) (înţelepciunea lui Dumnezeu existentă substanţial), "figura expressia substantiae Patris" (imaginea explicită a substanţei Tatălui), *virtus altera in sua proprieta subsistens* ("o a doua forţă care există în modul său caracteristic"). Origen face apel la *Faptele lui Pavel* şi consideră că Logos-ul are o existenţă independentă. (74) Logos-ul este o altă persoană (75), adică a doua

persoană. (76) Aici începe a doua înşiruire de idei a lui Origen, care limitează prima sa înşiruire de idei. În calitatea unei ipostaze specifice, a cărei primă cauză este la Dumnezeu, Fiul este "cel care a fost creat", mai mult decât plenitudinea ideilor. Fiul este cel care conţine în sinea sa toate formele destinate să aibă o existenţă activă; Fiul nu mai este o simplicitate (*simplex*) absolută, la fel ca Tatăl. Fiul este deja prima fază a tranziţiei de la Unic la multiplu. Ca intermediar al lumii de idei, esenţă sa are o relaţie internă cu lumea care, în esenţă, nu are început. Prin urmare, din momentul în care este aplicată cauzalitatea, care domină sistemul, iar contemplarea specifică a fiului către Tată permite contemplarea generală a scopului şi a destinaţiei sale, Fiul este denumit *edificiu* şi *creatură*, dar toate afirmaţiile despre calitatea esenţei sale devin limitate. Noi nu găsim nicăieri afirmaţia clară că această calitate este inferioară sau de un gen diferit în comparaţie cu Dumnezeu. Aceste declaraţii îşi pierd forţa atunci când se afirmă că deplina asemănare între Tată şi Fiu există numai cu privire la lume. Noi trebuie să recunoaştem că fiinţa divină apărută în Hristos este manifestarea divinităţii sale. Fiul este ipostaza desemnată de Dumnezeu şi supusă lui Dumnezeu. Fiul se află între Dumnezeul cel necreat şi multitudinea creată. Dacă neschimbarea este un atribut al existenţei în sine, Fiul nu posedă această caracteristică. (77) Este evident din ce cauză Origen o fost obligat să conceapă Logos-ul exact aşa cum a făcut. Numai în această formă, ideea putea răspunde la scopul pentru care a fost emisă. Esenţa Logos-ului continuă să fie descrisă cu mai multă atenţie cu privire la semnificaţia creativă, spre deosebire de semnificaţia compensatoare. În ultimă instanţă, Origen a solicitat numai un dascăl pentru mântuire. Astfel, Origen putea să deruleze esenţa şi scopul Logos-ului fără să se gândească la Hristos. În disertaţiile sale, Origen a menţionat numele lui Hristos de multe ori, fără să dea importanţă persoanei lui Hristos.

Pentru a se supune faţă de regula credinţei şi numai din această cauză, Origen a plasat Spiritul alături de Tată şi Fiu. Speculaţia lui Origen nu solicita un Spirit ca supliment pentru Logos. Predica Bisericii a fost că Spiritul este egal cu alte elemente în ceea ce priveşte onoarea şi demnitatea. Spiritul a fost cel a inspirat profeţi şi apostoli dar încă nu era stabilit dacă Spiritul este creat sau nu, dacă şi Spiritul trebuie să fie considerat Fiul Domnului sau nu. (78) Drept o a treia ipoteză, Origen a recunoscut Spiritul drept un element din esenţa divină şi a tratat acest subiect după analogia Fiului, fără să aducă o dovadă conclusivă despre necesitatea acestei ipoteze. Totuşi, Spiritul a devenit Spiritul Sfânt prin intermediul Fiului; Spiritul este legat de Fiu după cum Fiul este legat de Tată. Cu alte cuvinte, Spiritul este supus faţă de Fiu; Spiritul este prima creaţie a Tatălui prin intermediul Fiului. (79) Aici, Origen a urmat o veche tradiţie: el a considerat perspectiva cantitativă drept ceea mai importantă şi, din acest punct de vedere, sfera de acţiune a Spiritului este ceea mai mică. Orice fiinţă îşi are principiul în Tată, Fiul are sfera sa în domeniul raţional, Spiritul sfânt îşi are sfera în domeniul sanctificat, adică în Biserică. Sfântul Spirit trebuie să stăpânească Biserica şi să o conducă la perfecţiune. Tatăl, Fiul şi Spiritul formează o trinitate (80), cu care nimic nu poate fi comparat. Tatăl, Fiul şi Spiritul sunt egali ca demnitate şi onoare iar esenţa lor este unică. Origen a afirmat: "Nimic din Trinitate nu trebuie să fie considerat mai mic sau mai mare fiindcă fântâna unicii divinităţi îşi menţine toate elementele prin cuvânt şi raţiune." (81) După Origen, uniunea din Trinitate există numai datorită faptului că Tatăl este "sursa divinităţii" şi principiul celor alte două ipostaze. Astfel, Trinitatea nu este omogenă în realitate ci are grade în interiorul său, în conformitate cu " o idee subtilă de emanaţie". În sens strict, această Trinitate rămâne o Trinitate de revelaţie, cu excepţia faptului că revelaţia aparţine esenţei lui Dumnezeu. Pentru Origen, această Trinitate este adevăratul secret al credinţei, misterul aflat dincolo de toate misterele. Negarea acestei Trinităţi demonstrează un sentiment carnal iudaic sau cel puţin ceea mai mare restrângere a acestei concepţii.

Ideea despre creaţie era deja asociată mai mult cu Sfântul Spirit decât cu Logos-ul. În această fază, Sfântul Spirit era într-o tranziţie clară către ideile şi spiritele create de Fiu, care constituie etapa care a urmat după Sfântul Spirit. Prin presupunerea că aceste fiinţe există, după cum solicita sistemul său filozofic, Origen a apelat la doctrina biblică despre îngeri şi afirmă că a fost evident recunoscută în Biserică. (82) Cel puţin în expresiile sale, Clement evită asocierea Fiului şi a Spiritului Sfânt cu marile spirite angelice. (83) Din acest punct de vedere, Origen a fost mai prudent. (84) Pentru Origen, lumea spiritelor, care reprezintă raţiunea creată, pare a fi o serie de energii ierarhice şi bine orânduite. Lumea spiritelor se caracterizează prin creştere, adică prin progres. (85) Creşterea depinde de libertate: "Orice creatură raţională este capabilă să merite lauda sau blamul: lauda, dacă progresează spre lucruri mai bune

conform raţiunii pe care o posedă; blamul, dacă evită calea corectă." (86) Stabilitatea şi permanenţa sunt caracteristicile divinităţii şi, în mod asemănător, libertatea este caracteristica spiritului creat. (87)
În această fază, Origen depăşeşte prezumpţia gnosticilor eretici, la fel ca şi presupunerea sa că spiritul creat nu este în nici un sens un segment al divinităţii fiindcă este capabil de a se schimba. (88) În realitate, după cum înţelege Origen, libertatea este numai capacitatea spiritelor create de a-şi determina propriile lor destine, *pentru o perioadă*. În caz, în cele din urmă, aceste spirite trebuie să se îndrepte spre ceea ce este bun fiindcă tot ceea ce este spiritual este indestructibil. Deci, *sub specie aeternitatis*, simpla comunicare a elementului divin către spiritul creat (89) nu este numai o simplă comunicare iar libertatea nu este libertate. Dar, necesitatea absolută a spiritului creat de a se dezvolta apare numai ca libertate. Totuşi, Origen nu a tras această concluzie ci a bazat totul pe concepţia sa că libertatea *naturae rationabiles* (raţionalul naturii) constă în *possibilitas utriuque* (posibilitatea, eventualitatea ambelor) şi a aspirat să înţeleagă cosmosul aşa cum există din această libertate. Sufletul uman face parte din *naturae rationabiles*, care conţine diverse *species* şi *ordines*. Toate acestea au fost din întreaga eternitate fiindcă Dumnezeu este atotputernic, fiindcă Dumnezeu a creat întotdeauna tot. (90) În virtutea originii lor, spiritele umane create sunt egale fiindcă uniunea lor cu Logos-ul nu permite nici o diversitate. (91) Pe de altă parte, spiritele au primit diverse sarcini şi, prin urmare, aceste spirite au fiecare o evoluţie lor diferită. Pe măsura în care sunt supuse schimbărilor, aceste spirite sunt încărcate cu un gen de natură corporală, (92) fiindcă numai divinitatea este incorporală. Materialitatea este un rezultat necesar al esenţei lor determinate, adică a faptului că sunt create. Această afirmaţie poate fi aplicată la îngeri şi la sufletele umane. (93) Este extrem de important să fie recunoscut că Origen nu a făcut deloc speculaţii despre modul în care lumea spiritelor s-ar fi putut dezvolta în mod ideal. Origen nu ştie absolut nimic despre o dezvoltare universală ideală şi nici nu consideră acest lucru ca o eventualitate. Din momentul în care Origen menţionează termenul *naturae rationabiles*, el începe imediat să vorbească despre decăderea, dezvoltarea şi diversitatea lor. Origen numai contemplează spiritele în circumstanţele în care acestea se află. (94)
Doctrina decăderii şi consecinţele sale. Toate spiritele create trebuie să se dezvolte. După ce au îndeplinit acest lucru, spiritele ajung la perfecţiune şi progresează spre sisteme religioase şi lumi noi. Atunci când îşi exercită libertatea, apar la spirite, într-o nesfârşită multitudine de modalităţi, nesupunerea, laxitatea, lenea şi eşecul. (95) Dumnezeu a creat această lume materială pentru disciplinarea şi purificarea acestor spirite. (96) Prin urmare, această lume este un loc de purificare, posedat şi orânduit armonios de înţelepciunea lui Dumnezeu. (97) Fiecare component din lumea spiritelor a primit o natură materială diferită, proporţional cu gradul său de îndepărtare de creator. Spiritele cele mai elevate, care au fost ţinute în apropiere de esenţa creatoare bună, conduc lumea. Aceste spirite sunt slujitorii lui Dumnezeu iar corpurile lor au forma excepţional de subtilă de glob (stele). Spiritele care au decăzut profund (spiritele oamenilor) sunt alungate în trupurile oamenilor. Cei care s-au răzvrătit împotriva lui Dumnezeu au primit trupuri foarte întunecate, excepţional de urâte şi invizibile. Fiinţele umane se află între îngeri şi demoni iar aceştia încearcă să influenţeze oamenii. Demonii fac mai dificilă lupta pe care oamenii trebuie să o poarte în interiorul lor iar îngerii dau lumină acestor oameni. (98) Aceste forţe spirituale acţionează permanent şi peste tot asupra lumii fizice şi spirituale. Dar totul necesită permisiunea bunului divin. În cele din urmă, totul este supus faţă de îndrumarea providenţei divine, care şi-a creat o limită a libertăţii. (99) Cu toate acestea şi în cele din urmă, răul nu poate cuceri iar această idee este marele optimism al lui Origen. Dat fiind că nimic nu este etern şi adevărat, păcatul este inexistent şi neadevărat. (100) Tocmai din acest motiv trebuie să înceteze înstrăinarea spiritelor faţă de Dumnezeu. Chiar şi diavolul, care există din voinţa lui Dumnezeu, nu poate rămâne diavol pentru totdeauna. Spiritele trebuie să revină la Dumnezeu iar acest moment este şi sfârşitul lumii materiale, care este numai o fază interimară. (101)

În viziunea lui Origen, omul nu mai este unicul scop al creaţiei; omul este unicul scop al creaţiei pentru alţi Părinţi ai Bisericii. (102) Această concepţie a doctrinei presupune că esenţa omului este formată de sufletul rezonabil, care a decăzut din lumea superioară. Sufletul rezonabil este unit cu trupul prin sufletul animalic. Origen crede în trei aspecte ale naturii umane. Origen crede astfel fiindcă Platon a deţinut această teorie iar Origen a adoptat ceea mai complicată viziune în chestiuni de tradiţie. În al doilea rând, Origen a avut această opinie fiindcă sufletul raţional nu poate fi niciodată, în esenţă sa, principiul de acţiune în contradicţie cu Dumnezeu. Totuşi, un oarecare element spiritual relativ trebuie să fie citat drept

cauza acestei acţiuni. Este adevărat că noi descoperim la Origen viziune conform căreia spiritul din om a fost, în sinea sa, potolit în cadrul unui suflet, adică spiritul din om a fost transformat in suflet. Cu toate acestea, aici există în mod inevitabil o ambiguitate fiindcă, pe de o parte, se presupune că spiritul din om a ales o cale opusă faţă de Dumnezeu iar, pe de altă parte, ceea ce este liber şi raţional la om trebuie să fie demonstrat drept ceva care rămâne intact. (103) Lupta omului constă în efortul celor doi factori constitutivi ai săi de a câştiga controlul în sfera sa de acţiune. Dacă omul este învingătorul din această luptă, el ajunge la *asemănarea* cu Dumnezeu adică el poartă imaginea lui Dumnezeu dincolo de orice pericol de a fi pierdută în spiritul său indestructibil, raţional şi, prin urmare, nemuritor. (104) Cu toate acestea, victoria denotă numai subjugarea instinctelor şi a pasiunilor. (105) Fără îndoială, Dumnezeu dă ajutor în această luptă fiindcă nu există ceva mai bun fără Dumnezeu (106) dar astfel ca să nu interfereze cu libertatea. Conform acestei concepţii, păcatul este o chestiune de necesitate în cazul spiritelor decăzute. Toate fiinţele umane sunt considerate păcătoase fiindcă sunt deja păcătoase. (107) Păcatul este înrădăcinat în întreaga stare pământească a fiinţelor umane. Păcatul este slăbiciunea şi greşeala spiritului şi provine de la originile sale. (108) Într-adevăr, se presupune că ideea despre libertate este o trăsătură care păstrează caracterul culpabil al păcatului. În realitate, ideea despre libertate devine numai o aparenţă (109) şi nu este folositoare împotriva structurii umane şi a practicii păcătoase, propagată în societate umană. (110) La început, toţi trebuie să fie păcătoşi (111) fiindcă destinul lor este moartea, o consecinţă necesară provenită din natura materială a omului. (112)

Doctrina despre mântuire şi restaurare

În viziunea lui Clement şi Origen, enunţul "Dumnezeu ne doreşte să ne salvăm prin propriile noastre mijloace" este la fel de adevărat ca şi enunţul după care nici un spirit nu poate fi salvat fără să fie asociat cu Logos-ul şi să fie supus dispoziţiilor sale. (113) Ei susţineau că, după ce a trecut prin diverse de activitatea revelatoare, (legea naturii, legea mozaică), Logos-ul s-a dezvăluit în Evanghelie în mod deplin şi accesibil pentru toată lumea. Astfel, această revelaţie împarte tuturor oamenilor fericirea eternă, oricât de diferite ar fi capacităţile lor. În ultimă instanţă, se presupune că nu nuami oamenii ci toate creaturile spirituale, de la spiritele strălucitoare di ceruri şi până la demonii din tenebre, au capacitatea şi nevoia mântuirii. Pentru faza supremă a *Bisericii spirituale* există o *Evanghelie Eternă*, legată de Evanghelia scrisă, după cum Evanghelia scrisă este legată de lege. Această *Evanghelie Eternă* este prima revelaţie deplină a voinţelor lui Dumnezeu şi stă ascunsă în Sfintele Scripturi. (114) Doctrina lui Origen despre revelaţie în general şi doctrina sa despre Hristos sunt compuse din aceste elemente care presupun suspinul creaturii precum şi marea luptă purtată pe pământ, în sufletul oamenilor, între îngeri şi demoni, între virtute şi vicii, între cunoaştere şi pasiune. Scopul acestei lupte estre posesia omului. Omul poate învinge, dar numai cu ajutor, care nu a lipsit niciodată. Logos-ul s-a revelat de la început. Opiniile lui Origen despre istoria premergătoare a mântuirii sunt bazate pe opiniile apologeţilor dar la el totul preia o formă mai dramatică şi lipsesc influenţe ale gnozei eretice. Spirite pure, care au fost înzestrate cu trupuri fără păcat, adică profeţii, au fost trimise de Logos pentru a susţine lupta şi pentru a extinde cunoaşterea. Pentru a pregăti calea mântuirii, Logos-ul şi-a ales un întreg popor şi s-a revelat printre ei. Dar, toate aceste încă nu au dus la împlinirea scopului. Logos-ul în sine a fost obligat să apară şi să conducă oamenii. Actele de mântuire ale Logos-ului care a apărut au fost, în mod necesar, complicate, din cauza esenţei diferite a spiritelor. Logos-ul trebuia să arate unora victoria asupra demonilor şi a păcatului. Fără îndoială, această viziune provine de la Valentinus. Ca "omul lui Dumnezeu", el trebuit să facă un sacrificiu care să reprezinte expierea păcatului; el a fost silit să plătească o răscumpărare care să pună capăt stăpânirii demonului asupra sufletelor umane şi, pe scurt, trebuia să aducă o mântuire care să văzută şi înţeleasă de toţi. (115) Totuşi, pentru restul, ca dascăl divin şi hierofant, el trebuia să arate profunzimile cunoaşterii şi să includă în acest proces un nou principiu de viaţă astfel ca ei să participe în viaţă sa, ca ei să devină divini prin faptul că au legătură cu esenţa divină. Aici, la fel ca în cazul precedent, scopul este revenirea la parteneriatul cu Dumnezeu. Această restaurare are loc prin credinţa şi convingerea certă despre adevărul unui fapt istoric - reînvierea lui Hristos. În faza superioară, această restaurare este realizată prin

cunoaşterea şi dragostea care se înalţă dincolo de cel crucificat, cuprinde esenţa eternă a Logos-ului, care a fost revelată prin propovăduirea sa în etena Evanghelie. (116) Gnosticii au considerat faptele istorice ale lui Hristos drept o aparenţă istorică cu o valoare relativă; pentru Origen, aceste fapte nu erau o aparenţă ci adevărul. Origen nu a considerat acest lucru drept *adevărul* (aici Origen este de acord cu gnosticii) ci drept *un adevăr* , dincolo de care se află un adevăr superior. Faptele istorice ale lui Hristos erau o realitate. Acest lucru este indispensabil pentru oameni mai puţin dotaţi şi nu este o chestiune de indiferenţă pentru cel perfect. Aici, Origen a încercat din nou să reconcilieze contradicţiile iar astfel a recunoscut, a depăşit, a reconciliat şi a unit tezele gnosticilor precum şi tezele creştinilor ortodocşi. Obiectivul şi scopul mântuirii este identic pentru toţi: restaurarea lui Dumnezeu, a spiritului creat şi participarea la viaţă divină. Pe măsura în care istoria este o luptă între spirite şi demoni, moartea pe cruce a lui Hristos este momentul decisiv al istoriei iar consecinţele se extind în cer şi în iad. (117)

Pe baza acestei concepţii despre mântuire, Origen a elaborat ideea sa despre Hristos. Chiar dacă Origen recunoştea că Isus este mântuitorul, acest Hristos, omul lui Dumnezeu, nu avea la fel de multe aspecte precum mântuirea. Numai prin arta reconcilierii contradicţiilor şi cu ajutorul ideii fantastice care pretinde că o fiinţă reală se poate afla în altă fiinţă reală, putea exista un aparent succes în tentativa de a descrie o persoană omogenă care în realitate nu mai este o persoană ci simbolul diverselor salvări. Această speculaţie a creat pentru Origen modalităţile de a anula toate afirmaţiile despre Hristos şi a permis să revină la ideea că dascălul divin este dascălul sublim. Toată "umanitatea" Mântuitorului şi istoria ei dispar la cel perfect. Ceea ce rămâne este principiul, raţiunea divină, care a devenit cunoscută şi identificabilă prin Hristos cel perfect, care nu cunoaşte cristologia ci numai sălăşluirea Logos-ului în Isus Hristos, cu care au început sălăşluirile Logos-ului la oameni. Pentru gnostic, chestiunea despre divinitatea lui Hristos şi chestiunea umanităţii au o mică importanţă. Prima chestiune nu este o chestiune fiindcă speculaţia, care începe de sus şi avansează în jos, este deja cunoscută de Logos şi ştie că a devenit cu totul comprehensibilă în Hristos. A doua chestiune nu este o chestiune fiindcă umanitatea este indiferentă, fiind forma prin care Logos-ul a făcut posibil să fie recunoscut. Dar, pentru creştinul care încă nu este perfect, divinitatea şi umanitatea lui Hristos constituie o problemă. Datoria celui perfect este de a rezolva şi de a explica această problemă precum şi de a apăra această soluţie faţă de erorile provenite din toate părţile. În orice caz, pentru Origen, erorile erau deja docetism gnostic şi viziunea ebionită. (118) Doctrina sa era formată din elementele menţionate în continuare. Ca spirit inalterabil, Logos-ul nu se putea uni cu materia fiindcă astfel ar fi fost depotenţat. Astfel, era necesar un mediu intermediar. Logos-ul nu s-a unit cu trupul ci cu sufletul şi numai prin suflet, cu corpul. Acest suflet era pur. Acest suflet era un spirit creat care nu s-a despărţit niciodată de Dumnezeu ci a rămas întotdeauna într-o supunere credincioasă faţă de Dumnezeu. Acest spirit creat a ales să devină suflet pentru a sluji scopurile mântuirii. Astfel, încă de la începuturi, acest suflet era întotdeauna devotat faţă de Logos şi nu a renunţat la parteneriatul cu Logos-ul. Acest suflet a fost ales de Logos cu scopul incarnării, din cauza demnităţii sale morale. Logos-ul a devenit unit cu sufletul în modul cel mai apropiat. Această uniune trebuie să fie considerată o uniune misterioasă adevărată şi continuă să fie perfectă numai datorită efortului neîncetat al voinţei, datorită căreia se leagă de Logos. Astfel, nu a avut loc nici un amalgam. Din contra, Logos-ul îşi păstrează impenetrabilitatea şi numai sufletul suferă de foame şi sete, sufletul este cel se luptă şi suferă. Astfel, sufletul apare aici drept un adevărat suflet uman şi, în mod asemănător, trupul este fără păcat şi neprofanat, fiind derivat de la Virgină. Dar, cu toate acestea, este un trup uman iar umanitatea trupului nu exclude capacitatea sa de a-şi asuma toate calităţile posibile pe care Logos-ul doreşte să le acorde iar materia în sine nu are calităţi. În orice moment, Logos-ul putea să acorde trupului forma pe care o solicita, pentru a produce impresia corectă la diversele categorii de oameni. Logos-ul nu era inclus în sufletul şi trupul lui Hristos; din contra, Logos-ul a acţionat peste tot la fel ca înainte şi s-a unit, la fel ca înainte, cu toate sufletele care s-au deschis în faţa sa. Dar, cu nici un suflet uniunea nu a fost la fel de apropiată precum uniunea cu sufletul şi trupul lui Isus. Atunci când s-a aflat pe pământ, Logos-ul a glorificat şi a divinizat propriul său suflet în diverse grade şi, ulterior, a acţionat la fel asupra propriului său trup. Origen a reuşit să orânduiască diferitele funcţii şi afirmaţii ale Logos-ului încoronat astfel încât au format o serie de faze care, treptat, devin cunoscute credinciosului, pe măsură ce ştie mai mult. Dar, totul este cât se poate de unit în Hristos. Această uniune era atât de intensă încât Sfânta Scriptură a denumit omul creat Isus, Fiul lui Dumnezeu iar

pe de altă parte l-a denumit Fiul Omului pe Fiul lui Dumnezeu. După reînviere şi ascensiune, întreaga fiinţă umană Isus apare transformat într-un Spirit, este acceptat în divinitate şi astfel este identic cu Logos-ul. (119) În cadrul acestei conepţii poate exista tentaţia de expune toate ereziile posibile: concepţia lui Isus ca om din ceruri, dar toţi oamenii sunt din ceruri; cristologia ebionită, dar Logos-ul ca persoană o sprijină; concepţia celor doi Logos (*Logoi*), personal şi impersonal; separarea gnostică între Isus şi Hristos; docetismul. Origen a reunit toate aceste idei dar a modificat totalul lor astfel că ele nu mai puteau fi nici cel mai vag rezultat al unei analize logice. Această structură nu permite ca un oarecare ingredient în sinea sa să aibă o dimensiune diferită faţă de restul ingredientelor. Origen nu a folosit deloc viziunea modalistă şi a fost un mare adversar al sabelianismului. Cu această excepţie, Origen a folosit toate ideile despre Hristos care s-au format în decurs de două secole. Acest lucru devine din ce în ce mai evident cu cât intrăm mai mult în detaliile acestei hristologii. Cu toate acestea, noi nu îi putem atribuii lui Origen o doctrină cu o dublă esenţă ci, mai curând, noţiunea despre două subiecte care s-au amalgamat treptat, cu toate că noţiunea două naturi (două esenţe) nu este cu totul străină pentru Origen. (120) Logos-ul îşi menţine pe veci natura sa umană (121) dar numai în sensul în care noi ne conservăm esenţa după reînviere.

Pentru perioada în care a apărut, semnificatia acestei tentative hristologice constă în complexitatea sa, în străduinţa de a crea o concepţie adevărată despre umanitatea lui Hristos, adică libertatea morală care îi aparţine drept creatură. Această străduinţă a fost silită să se mulţumească cu un rezultat nesemnificativ. Noi putem evalua cristologia lui Origen prin intermediul Cristologiei adepţilor lui Valentinus şi Basilides, adică prin intermediul Cristologiei docte precedente. Origen a reuşit să promoveze o Cristologie doctă în care a putut găsi o sferă de acţiune destul de mare pentru umanitatea lui Hristos. Până la acest moment, în cristologia doctă, această umanitate a fost concepută ca indiferentă sau numai aparentă. Origen a făcut prima tentativă fără prejudiciu de a include această umanitate în diversele speculaţii cu Logos-ul, Dumnezeu în esenţă şi în persoană. Probabil că nici un filozof grec nu a observat că Irenaeus a afirmat că Hristos ar fi al doilea Adam, *recapitular generis humanis* dar speculaţia lui Origen nu a putut fi omisă. În acest caz, *gnosis* a adoptat într-adevăr ideea despre incarnare şi, în acelaşi timp, a încercat să demonstreze noţiunea de Dumnezeu din noţiunile de unitate ale voinţei şi dragostei. În tratatul său C*ontra Celsu*s, Origen a desemnat ca scop să demonstreze nu numai cu ajutorul profeţiei că divinitatea predicată era aplicată la istoricul Hristos. (122) Concepţia lui Origen despre persoana lui Isus ca model (pentru gnostici) şi repudierea sa tuturor teoriilor magice despre salvare, explică, în ultimă instanţă, că el nu a promovat o doctrină a celor două naturi (esenţe) ci a aspirat să demonstreze că, în cazul lui Hristos, o fiinţă umană cu voinţa şi sentimentele sale, a ajuns să fie cu totul contopit în Divinitate. Fără îndoială, el poate spune că uniunea dintre natura divină şi natura umană începe de la Hristos dar aici el se referă, virtual, la faptul că acest început este continuat în sensul că sufletele urmează pilda lui Hristos. Desigur, adevărata salvare este mediată. Persoana lui Hristos, care poate fi cunoscută de către cel perfect, în mod absolut nu este o formă identificată cu această salvare (mântuire) ci apare drept o personalitate morală liberă, amalgamată în interior cu Dumnezeu. Această personalitate nu poate transfera mecanic conţinutul esenţei sale, cu toate că poate exercita ceea mai puternică impresie asupra spiritului şi inimii. Pentru Origen, valoarea supremă a persoanei lui Hristos constă în faptul că, în acest caz, Divinitatea a binevoit să dezvăluie oamenilor întreaga sa esenţă şi a dăruit un om care arată că spiritul uman este capabil să devină, în sinea sa, Spiritul lui Dumnezeu. În mod fundamental, aici nu există nici un element obscur sau mistic. Tot procesul are loc prin cunoaştere în voinţă şi sentimente. (123)

Acest proces este suficient pentru a rezolva "dobândirea personală a mântuirii". Libertatea este precedentă iar graţia sprijinitoare îi urmează. Sufletul omenesc al lui Hristos s-a unit treptat cu Logos-ul, pe măsura în care supunea de bună voie voinţa sa în faţă lui Dumnezeu; în mod asemănător, fiecare om capătă graţia după cum avansează în acest proces. Clement şi Origen nu au recomandat modalităţi definite conform unor reguli definite; ei descriu la fel ca neoplatoniştii etapele prin care sufletul se ridică la Dumnezeu, în afară de faptul că ei stabilesc definit credinţă drept prima fază. Credinţa este primul pas şi este fapta umană. (124) Apoi urmează contemplarea religioasă a obiectelor vizibile iar de aici sufletul urcă la fel ca pe treptele unei scări spre contemplarea *substantiae rationabilis* a Logos-ului, a esenţei divine care poate fi cunoscută şi întreaga plenitudine a Divinităţii. (125) Contemplarea religioasă urcă pe

calea pe care a coborât ca spirit decăzut. Atunci când contemplarea religioasă este limitată la propriile sale resurse, ea este peste tot slabă şi fără putere. În toate etapele, contemplarea religioasă solicită graţia divină, adică iluminarea. (126) Astfel, uniunea dintre graţie şi libertate are loc în sfera libertăţii, până când se ajunge la "viaţa contemplativă", adică la fericita contemplare ascetică în care Logos-ul este prietenul, partenerul şi mirele sufletului. În această fază, după ce a devenit un spirit pur şi divinizat, sufletul se uneşte în dragoste cu Dumnezeu. (127) În cadrul acestei viziuni, nu are loc ideea de regenerare în sensul unei renovări fundamentale a ego-ului. (128) Totuşi, botezul este definit drept îmbăierea de regenerare. La Clement şi Origen există un fragment în care, în esenţă, sunt repetate principalele idei din Biblie (Dumnezeu ca iubire, Dumnezeu ca Tatăl, regenerarea, adopţia) în mod surprinzător de potrivit. (129) Evident, în viziunea lui Origen nu poate exista un mijloc vizibil de graţie. Dar, din întregul său mod de gândire reiese că simbolurile care servesc la iluminarea actului de graţie nu sunt o chestiune de indiferenţă pentru creştinul gnostic dar sunt indispensabile pentru omul de rând. În mod asemănător, Origen a introdus sistemul numeroşilor mediatori şi mijlocitori cu Dumnezeu adică îngerii, sfinţii decedaţi şi sfinţii în viaţă. Origen sfătuia să se fac apel la ei iar astfel a conservat obiceiul păgân. Origen credea că Hristos este important pentru rugăciune, mai ales ca mediator şi preot dar s-a exprimat cu mare rezervă despre rugăciunea la Hristos.

Escatologia lui Origen este o teorie interimară între Irenaeus şi gnosticii valentinieni dar este mai apropiată de valentinieni. După Irenaeus, Hristos reuneşte şi glorifică tot ceea ce a fost reprimat, cu toate că mai există un reminiscent etern blestemat. După Valentinus, Hristos separă ceea ce a fost unit în mod ilegitim şi salvează numai spiritele. Origen crede că, în cel din urmă, toate spiritele vor fi salvate şi glorificate, fiecare în forma vieţii sale individuale, pentru a servi într-o nouă epocă a lumii în care dispare elementul material în sine. Aici, el respinge toate expectaţiunile escatologice materiale. (130) El a acceptat formula "reînvierea carnală" numai fiindcă această doctrină este inclusă în doctrina Bisericii. Pe baza enunţului esenţial din 1 Corinteni 15:49 ("...după cum am purtat chipul celui pământesc, tot aşa voi purta şi chipul Celui ceresc"), el a interpretat termenul "reînvierea carnală" drept înălţarea unui *corpus spirituale*" care nu va avea nici un atribut material. Nici cei care deţin funcţii legate de materialitate şi nici măcar cei care iluminează strălucitor, precum îngerii şi stelele, nu vor deţine acest atribut material. Origen a respins doctrina după care sufletele dorm (131) şi a presupus că sufletelor celor plecaţi intră imediat în Paradis (132) iar sufletele care încă nu au fost purificate trec printr-un stadiu de pedeapsă care trebuie să fie considerat un loc de purificare, la fel ca întreaga lume.(133) Astfel, Origen a reuşit să reconcilieze poziţia sa faţă de doctrinele ecleziastice despre judecată şi pedeapsă în iad. Dar, la fel ca şi Clement, Origen credea că focul purificator este o pedeapsă temporară şi figurativă; această pedeapsă constă în turmentările de conştiinţă. (134) În cele din urmă, toate spiritele din ceruri şi de pe pământ, chiar şi spiritele demonilor, sunt purificate şi readuse lui Dumnezeu de către Logos - Hristos, (135), după ce au urcat o treaptă după alta prin şapte ceruri. (136) Origen a tratat ezoteric această doctrină: "Este suficient ca omul de rând să ştie că păcătosul este pedepsit." (137)

Acest sistem a îndepărtat pe gnostici, a atras filozofii eleni şi a justificat creştinismul ecleziastic. Dacă cineva şi-a propus să supună sistemul creştin unui nou proces de sublimare din punctul de vedere al "vieţii contemplative", numai puţin ar fi rămas dincolo de spiritul invariabil, spiritul creat şi etica. Dar, nimeni nu are justificaţia de a supune sistemul la un astfel de proces. (138) Metoda lui Origen de a conserva tot ceea ce părea de valoare în conţinutul tradiţiei este la fel de semnificativă precum sistemul său de etică şi marele principiu de a considera tot ceea ce este creat într-un sens relativ. În termenii lui Origen, puternicul interes religios lăsat de tradiţiile filozofilor, de Vechiul Testament şi de Noul Testament, era condiţia ca o nouă lume spirituală să apară, după ce vechea lume şi-a încheiat ciclul de existenţă.

În secolul următor, teologia lui Origen a acţionat în totalitatea sa. Dar, teologia lui Origen a ajuns la poziţia sa influentă datorită faptului că enunţuri importante puteau fi scoase din contextul lor iniţial şi adoiptate la un nou context. Una din chestiunile ieşite din comun ale acestei filozofii ecleziastice ale religiei este că majoritatea formulelor puteau fi interpretate şi folosite *in utram partem*. Enunţurile puteau fi folosite în scopuri foarte diferite prin divizarea pe jumătate şi prin includerea în contexte. Desigur, astfel a dispărut coeziunea relativă, caracteristică sistemului creştin. În primul rând ceea ce a dispărut după contactul oamenilor cu enunţurile particulare, după prescurtare sau extindere, a fost starea de spirit

care a produs aceste enunţuri, unitatea miraculoasă între viziunea relativă şi estimarea absolută a bunului sublim, la care poate ajunge spiritul liber care este sigur de Dumnezeul său. Dar, urma să vină şi a venit deja o vreme în care nu mai putea fi găsit un sens de proporţie şi legătură.

În următoarele secole, în partea de răsărit, istoria dogmei şi a Bisericii este istoria filozofiei lui Origen. arieni şi ortodocşi, critici şi mistici, preoţi care au învins lumea şi călugări care au ocolit lumea dar doreau cunoaştere (139) puteau să apeleze la acest sistem şi au procedat astfel. În problema principală prezentată Bisericii de Origen, în cadrul filozofiei sale religioase, noi descoperim o repetare a problemei pusă de gnosticism cu două generaţii mai devreme. Origen a rezolvat această problemă prin crearea unui sistem care a reconciliat credinţa bisericească cu filozofia elenă. Origen a dat gnosticismului lovitura fatală. Totuşi, nu a exista nici o intenţie ca aceasta să fie doctrina Bisericii fiindcă această doctrină era bazată, mai curând, pe diferenţa dintre omul de rând şi teologul. Această diferenţă nu a putut fi susţinută permanent în Biserica în care era nevoie să-şi păstreze forţa prin unitatea şi finalitatea credinţei revelate şi nu mai tolera interpretarea doctrinelor pe care le poseda. Astfel, era necesar un nou compromis. Filozofia elenă sau speculaţia nu au obţinut o recunoaştere reală şi permanentă în Biserică până când a fost descoperit un nou compromis, care putea fi definit drept *Pistis* şi *Gnosis*, între ceea ce Origen considera credinţa Bisericii şi Gnosis. Noi am descoperit deja la Irenaeus, Tertullian şi Hippolytus încercări şovăitoare şi aproape naive de a ajunge la un astfel de compromis. Cu toate acestea, tradiţionalismul bisericesc nu putea ajunge la o claritate deplină despre poziţia sa până nu a fost confruntat cu o filozofie a religiei care nu mai era gnostică sau păgână ci avea o nuanţă ecleziastică.

Odată cu acest plan, noi am depăşit limita secolului al III-lea. La începutul acestei perioade, în creştinism erau numai puţini teologi care cunoşteau speculaţia, chiar şi în fragmentele ei. În decursul secolului, doctrina Logos-ului a devenit un element recunoscut al credinţe ortodoxe, pe măsura în care a triumfat în Biserică. Aceasta este ceea mai importantă evoluţie care a avut loc în secolul al III-lea fiindcă arată transformarea definită a regulii de credinţă într-un compendium al unui sistem filozofic elen. Această evoluţie este simultană cu transformarea paralelă Bisericii într-o comuniate sfântă.

Cap. VI - Note

1. Autorul menţionează aici o listă de autori antici şi contemporani din perioada sa. Evident, există numeroase studii ulterioare despre acest subiect. Actualizarea acestei liste necesită o cercetare suplimentară. [NT]

2. Autorul menţionează că Overbeck este autorul acestei afirmaţii, dar fără date bibliografice. [NT]

3. Se poate presupune că acest mod de exprimare era inteligibil fiindcă sugera ideea despre producerea unei noutăţi. Lucrările docte (ştiinţifice) ale Bisericii erau numai o continuare a şcolilor gnostice în circumstanţe schimbate, adică sub influenţa unei tradiţii care era definită în acest moment mai clar şi era părată de principiul *noli me tangere*.

4. Irenaeus şi Tertullian sunt cei care au început acest lucru în Biserică iar cei din Alexandria au continuat. Cu toate acestea, cei din Alexandria au adoptat teologumena din paulinism şi au preluat de la Pavel un sentiment mai ardent de libertate religioasă precum şi un respect mai profund pentru dragoste şi cunoaştere, în contradicţie cu moralitatea de un nivel mai scăzut.

5. Nu putem formula o idee clară despre şcoala lui Iustin. În anul 180 AD, şcolile lui Tatian, Carpocrates şi Valentinus erau în afara Bisericii.

6. Despre şcoala din Edessa, vezi: G. S. Assemani, *Orienthalische Bibliotek von Syrischen Schridtstellern*, (Erlangen: Wolfgang Walters Verlag, 1776 - 1777), 2 v; Caesar von Lengerke, *De Ephraemi Syri arte permeneutica liber,* (Regimonti Prissorum: J. H. Bon, 1831). Aproximativ în mijlocul secolului al III-lea, Macarius a predat la această şcoală iar Lucian martirul a fost unul dintre discipolii săi. Exegeza scrierilor sfinte a fost tratată cu o atenţie deosebită.

7. Eusebius, *op. cit*., V 27

8. Franz Overbeck a remarcat corect: "Originea şcolii catehiste din Alexandria nu face parte din istoria Bisericii din secolul al II-lea, care a fost abandonată în obscuritate numai din întâmplare. O parte din zona obscură bine definită de pe harta istoricului ecleziast din această perioadă, care conţine începutul tuturor instituţiilor Bisericii şi începuturile şcolii catehiste din Alexandria, Această şcoală fost prima tentativă de a formula relaţia creştinismului cu ştiinţă laică." (Franz Overbeck, *Ueber die Anfänge des Patristische Literatur*, (Basel: Schwabe 1954), care conţine materialul publicat de F. Overbeck în *Historische Zeitschrift,* Band 48, 1882). Noi ne putem forma o idee despre şcoala catehiştilor pe baza scrierilor lui Eusebius, *op. cit.* VI, Clement şi Origen.

9. Vezi: Eusebius *op. cit*., VI.31 despre relaţia lui Julius Africanus cu şcoala din Edessa.

10. Autorul se referă aici la activitatea lui Herklas din Alexandria, Papă şi Patriarh de Alexandria în perioada 232 AD - 248 AD. [NT]

11. Overbeck *op. cit*., face ceea mai bună evaluare a trilogiei *Protrepticus, Paedagogus, Stromateis* (partea a treia este atribuită lui Clement).

12. Această afirmaţie poate fi aplicată la vechile principii ale moralităţii creştine şi la credinţa tradiţională. Despre vechile principii de moralitate creştină, vezi: Clemens Alexandrinus, *On the Salvation of the Rich Man* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 2, p. 589 ff.; Clemens Alexandrinus, *The Instructor* II & III in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1885, 2004), v. 2, pp. 237 - 296.

13. Clement era conştient că această iniţiativă este o noutate. Vezi Overbeck, *op.cit*., p. 464 ff. Scrisorile lui Alexander din Ierusalim demonstrează respectul de care s-a bucurat Clement. Vezi: Eusebius *op. cit*., VI. 11 şi mai ales VI. 14. Aici Pantaenus şi Clement sunt denumiţi "Tată".

14. Clement, *Stromata* VI.14, II.11 *in op. cit*. pp. 499 - 502, pp. 358 - 359. (*Stromata* conţine teze filozofice şi teologice inclusive şi complicate. Citatele autorului aici sunt fraze care trebuie să fie considerate în contextul lor specific. [NT])

15. Aici trebuie să considerăm în special fragmentele din *Stromata* în care Clement descrie gnosticul perfect, cel care se ridică către Dumnezeu cu o dragoste imparţială către Dumnezeu, este elevat faţă de tot ceea ce este pământesc, s-a salvat de orice ignoranţă, rădăcina întregului rău şi trăieşte deja o viaţă asemănătoare cu viaţa îngerilor. Vezi: *Stromata* VI in *op. cit*., pp. 496 - 498; *Stromata* VI in *op. cit*., pp. 505 - 506, *Stromata* VII in *op. cit*., pp. 523 - 556.

16. Clement citează de câteva ori din scrierile lui Philon; fără să-şi dea seama, Clement a mentionat această sursă precum şi multe surse provenite de la filozofi greci. Vezi: Hans Lewy (ed.), *Philo, Selection of Philosophical Writings*, (Oxford: East and West Library, 1946) [NT]
17. Clement, la fel ca Philon şi Iustin, afirmă că, fără îndoială, filozofii eleni au furat sau au şterpelit din Vechiul Testament. Clement, *Stromata* I.5 in *op. cit*. pp. 212 - 225.
18. Clement nu era un mistic neoplatonic în sensul strict al termenului. Extazul lipseşte atunci când el descrie idealul etic sublime. Clement descrie fără inovaţie chietismul, ceea ce denotă că el nu era adeptul acestui curent. "Rugăciunea tăcută a chietismului este , de fapt, extază iar acest lucru nu are nici o urmă la Clement. El s-a restrâns de la propriile sale concluzii. Cu toate că Clement este părintele tuturor misticilor, el nu este mistic în sinea sa. El nu a pătruns în *grădina fermecată* pe care a deschis-o pentru alţii. Atunci când vorbeşte despre *jupuirea sacrificiul*, despre lăsarea în urmă a *simţului*, despre *Epoteia*, acesta este numai modul de exprimare al şcolii sale. Instrumentul pe care el îl consideră extinderea cunoaşterii nu este o transă ci raţiunea disciplinată. Astfel, odată ce este deţinută, gnoza este indefectibilă dar nu extazul de care Plotinus s-a bucurat de patru ori în decursul cunoştiinţei sale cu Porfir, care în experienţa lui Tereza nu a durat mai mult de o jumătate de oră. Gnosticul nu este vizionar, adept al teurgiei sau al antinomismului." (Ch. Bigg, *op. cit.*, p. 99 ff)
19. Despre Clement ca gânditor, vezi: *Stromata* IV. 22 in *op. cit*., pp. 434 - 436.
20. Clement, *Stromata* VII.1 in *op.cit*., p. 523. În unele fragmente din *Stromata*, Clement se referă la ecleziaşti care au considerat că este periculoasă concentrarea practică şi speculativă a tradiţiei ecleziastice şi au pus în chestiune chiar folosirea filozofiei în sine. Vezi: *Stromata* VI. 10 - 11 in *op. cit*., pp. 498 - 502.
21. Eusebius, *The History of the Church from Christ to Constantine* VI 14.8 in *op.cit*., p. 261 afirmă că Origen a fost discipolul lui Clement.
22. Autoritatea lui Clement în Biserică s-a prelungit mai mult decât autoritatea lui Origen. Majoritatea opiniilor eterodoxe emise de Clement în forme de stil (*hipotipoze*) ne sunt cunoscute într-o formă exagerată într-un document al lui Photius (Patriarh al Constantinopolului).
23. În antichitatea bisericească, întreaga sistematizare era relativă şi limitată fiindcă entitatea scrierilor sacre se bucura de o autoritate diferită faţă de autoritatea din perioada ulterioară. În antichitatea bisericească, referinţa unui scriitor ecleziast la un fragment din Sfânta Scriptură era suficientă în sinea ei. Diversele doctrine nepotrivite erau considerate o unitate dacă puteau fi verificate prin intermediul Sfintei Scripturi. Prin faptul că sfintele scrieri erau considerate o serie de oracole divine garanta o uniune transcedentală care îl uşura pe formatorul sistemului de o mare parte a sarcinii sale. Până în acest moment a fost făcută numai puţină dreptate acestei viziuni despre istoria dogmei, cu toate că aceasta este singura soluţie pentru o serie de probleme altfel insolubile. De exemplu, dacă nu ne folosim de această teorie, noi nu putem înţelege teologia lui Augustin. În dogmatica lui Origen şi a Părinţilor Bisericii care au urmat, uniunea se află în canonul din Sfânta Scruptură şi în scopul ultimativ. Aceste două principii sunt în contradicţie. Overbeck a furnizat explicaţia acestui plan surprinzător. Cum s-ar fi putut concepe ca bogăţiile Sfintei Scripturi, după cum au fost prezentate de filozofii care alegorizau aceste scrieri, să fie luate în stăpânire din prima tentativă?
24. Autorul menţionează aici lucrări despre tezele lui Origen, contextul lor istoric bisericesc şi semnificaţia lor în istoria dogmelor. Una din cele mai importante personalităţi academice menţionate aici este Friedrich August Berthold Nitzsch, autorul lucrării *Grundriss der Christlichen Dogmengeschichte*, (Berlin: Mittler & Sohn, 1870). Istoria dogmelor creştine este un indiciu esenţial pentru istoria ideilor din secolele XIX - XX din Europa, cu toate consecinţele referitoare la antagonismul ireconciliabil dintre curentele sociale şi economice. [NT]
25. Eusebius, *The History of the Church from Christ to Constantine* VI 19.11 in *op.cit*., p. 267 ff.
26. În *Origen against Celsus* in *op. cit*., se pare că sentimentul adevărului l-a părăsit pe Origen. Dar, dacă luăm în consideraţie că premizele speculaţiei sale nu puteau fi atacate şi spatiile în care Origen a fost dus de Celsus, vom ajunge la concluzia că nu s-a dovedit că Origen a încălcat aici regulile adevărului. Totuşi, aceste reguli nu includeau porunca de a folosi în dispută numai argumentatele care ar fi putut fi folosite

numai într-o prezentare doctrinară pozotivă. Acest argument a fost folosit pentru a scuza o afirmaţie a lui Grigore Taumaturgul.
27. Origen, *De Principiis* in *op. cit.*, v. 5, pp. 239 ff. Aceasta este principala lucrare sistematică.
28. Multe din scrierile lui Origen sunt impregnate cu argumente care expun o egală discreţie şi răbdare faţă de creştinii care contestează dreptul la cunoaştere în Biserică. În cadrul scrierii sale *Contra Celsus*, *op. cit*., Origen a fost adeseori silit renunţe la creştinii cei simpli.
29. Aici, Origen este mai puţin inclusiv în comparaţie cu Clement. Origen nu a repetat evaluările libere ale lui Clement despre filozofia elenă. Vezi, Clement, *Stromata* I. 5 in *op.cit*., pp. 305 - 307, *Stromata* I.13 in *op.cit*., p. 313. Cu toate acestea, el recunoaşte revelaţiile lui Dumnezeu în filozofia elenă. De exemplu, *Origen against Celsus* VI.3 in *op. cit*., pp. 575 - 576. Pentru Origen, doctrina creştină este complectarea filozofiei elene.
30. Noi trebuie să ne limităm aici cu afirmaţia că metoda de exegeză ştiinţifică scripturală a dus şi la cercetări istorice şi critice. Pe lângă scopul său de a remodela creştinismul, teologia ştiinţifică a început, de la origini, soluţionarea unei alte probleme: restaurarea critică a creştinismului şi scrieri şi tradiţie precum şi înlăturarea excrescenţelor. Strict vorbind, aceste eforturi nu sunt luate în consideraţie în istoria dogmei.
31. *Stromata* IV. 22 in *op.cit*., p. 434 ff: "Gnoza iubeşte şi instruieşte ignorantul şi ne învaţă să respectăm toată creaţia lui Dumnezeu cel Atotputernic."
32. În această fază, teoria care a justificat moralitatea cu două straturi a fost deplin legitimată. Forma superioară nu mai apare ca encratiat şi escatologie ci encratiat şi filozofie. Vezi, de exemplu, Clement, *Stromata* III. 12 in *op.cit*., p. 395; *Stromata* VI. 13 in *op.cit*., p. 504 - 505. Gnoza este principiul perfecţiunii: Clement, *Stromata* IV. 7 in *op.cit*., p. 416 ff.
33. Vezi: Gregory Thaumaturgus, *The Oration and Panegyric addressed to Origen* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1886, 2004), v. 6, pp. 32 - 38 (fragmentele 11 - 18). [NT]
34. Totuşi, toate excesele sunt repudiate. Vezi: *Stromata* IV. 22 in *op.cit*., p. 434 ff.
35., în multe fragmente din scrierile lui Clement, satisfacţia cunoaşterii apare mai accentuat în comparaţie cu Origen. Cea mai îndrăzneaţă exprimare este în *Stromata* IV. 22 in *op.cit*., p. 434 ff.
36. Vezi splendida rugăciune a gnosticului creştin în *Stromata* IV. 23 in *op.cit*., pp. 436 - 437.
37. Vezi: *Stromata* IV. 26 in *op.cit*., pp. 439 ff.
38. Despre deificare drept scopul ultimativ, vezi: Clement, *Stromata* IV. 23 in *op.cit*., pp. 436 - 437; *Stromata* VII.10 *op.cit*., pp. 538 - 540; *Stromata* VII.13 *op.cit*., pp. 546 - 547; *Stromata* VII. 16 *op.cit*., pp. 550 - 554.
39. Gregory Thaumaturgus, *The Oration and Panegyric addressed to Origen* in *op.cit*., ch. 13 pp. 33 - 34 afirmă că în şcoala lui Origen se citeau toate scrierile poeţilor şi filozofilor, unica excepţie fiind scrierile ateiştilor, care depăşeau limitele gândirii umane.
40. Vezi, de exemplu, *Origen against Celsus* V. 43 in *op. cit*., p. 562; VII. 47, 59 *op. cit*. p. 564, p. 569. Origen a făcut comparaţia între Platon şi alţi înţelepţi cu acei învăţaţi care au dat atenţie numai celor culţi.
41. Vezi, de exemplu, *Origen against Celsus* VI. 2 in *op. cit*., pp. 573 - 574
42. *Origen against Celsus* V. 43 in *op. cit*., pp. 562 - 563.
43. Una din principalele idei ale lui Origen este că Hristos a apărut pentru a-i face pe toţi oamenii mai buni, conform capacităţii lor şi pentru a-i purta la cunoaşterea sublimă. În aparenţă, această idee este insuficientă pentru creştinism dar, din momentul în care considerăm această idee prin scopurile filozofiei şi nu prin Evanghelie, noi constatăm în mod clar progresul realizat prin Evanghelie. Origen avea în faţă ochilor săi umanitatea şi a dorit schimbarea în favoarea tuturor şi nu numai în favoarea unui număr restrâns. În acest moment, starea lucrurilor în Biserică nu-i mai permitea să repete afirmaţiile unor apologeţi după care toţi creştinii erau filozofi, având aceeaşi înţelepciune şi virtute. Acest gen de afirmaţii erau rare şi nepotrivite, chiar şi în acele vremuri. Dar, Origen putea deja să estimeze progresul relativ al umanităţii în cadrul Bisericii, în comparaţie cu cei din afara Bisericii. Origen considera că nu există nici o diferenţă între dezvoltare şi perfecţiune şi îi atribuia lui Hristos acest progres. După Origen (*Origen against Celsus* III 78 in *op. cit*., p. 495), creştinismul, care este potrivit pentru includerea mulţimii, este

doctrina ceea mai potrivită în sens relativ dar nu absolut. "Omul obişnuit", după cum îl denumeşte el, trebuie să fie schimbat printr-un plan de răsplată şi sancţiuni. La fel ca unui copil, adevărul îi poate fi înmânat numai în forme voalate şi în imagini. Totuşi, pentru Origen, faptul că Logos-ul a decis să acţioneze astfel este o dovadă a universalismului din creştinism. După părerea lui Origen, multe din splendidele fenomene recitate în Sfânta Scriptură fac parte din formele voalate şi din imagini. Aici, el este departe de a-şi afecta raţiunea şi, mai curând, apelează la forţele misterioase ale sufletului, la forţele predicţiei şi la afirmaţiile vizionare. În această chestiune, poziţia lui Origen este cu totul poziţiua lui Celsus, pe măsura în acare el este convins că multe fenomene neobişnuite se petrec între cer şi pământ şi multe denumirir specifice, simboluri, posedă o putere deosebită cu privire la legătura dintre cunoaştere şi iniţierea sanctă (*Sacramentum*). Viziunile lui Origen sunt viziunile celor din perioada sa. Origen credea că fiecare caz specific trebuie să fie examinat, nu pot exista miracole care să nu fie în conformitate cu natura şi totul trebuie să fie inclus în armonie într-o ordine superioară. Origen a exprimat în mod clar idei împotriva politeismului. (În această prelungită notă de subsol, autorul analizează conţinutul scrierilor lui Origen. După părerea noastră, afirmaţiile autorului necesită, în prealabil, un studiu critic detailat. Din acest motiv, am prescurtat oarecum această notă. [NT])
44. Bigg, *op. cit*., p, 154 afirmă corect: "Ca metodă, Origen este foarte diferit de Clement, care adeseori ne lasă în dubiu cu privire la fundamentul scriptural al ideilor sale."
45. Eusebius, *op. cit*., VI 19, p. 264
46. *Ibid*., pp. 265 - 266 [NT]
47. Prezentarea integrală a teologiei lui Origen necesită sute de pagini fiindcă el a introdus în spaţiul teologiei tot ce merita să fie cunoscut. Vers cu vers, el a creat legătura dintre Sfânta Scriptură şi maxime filozofice, reflecţiuni etice şi rezultate ale ştiinţei fizice. Toate aceste elemente trebuiau să fie prezentate pe larg fiindcă punctul de vedere al lui Origen permitea viziunea ceea mai extensivă şi cele mai diferite judecăţi. Mai înainte, acelaşi lucru s-a petrecut cu Clement şi Tertullian. Acesta este un rezultat necesar al "teologiei scripturale", atunci când această disciplină este sincer abordată. Tertullian presupune că trebuie să existe o doctrină creştină despre vise fiindcă noi citim despre vise în Sfintele Scripturi.
48. Autorul menţionează aici o serie de citate din *Origen against Celsus* din care deduce că Hristos era important pentru gnostici numai ca dascăl. După părerea noastră, această teză este eventual incorectă, foarte complicată şi cu multiple consecinţe teologice. Din toate aceste cauze, nu am mai continuat aici acest subiect. [NT]
49. "Tainele" lui Hristos sunt termenul tehnic pentru această teologie şi, în ultimă instanţă, pentru toată teologia. Prin forma care îi este atribuită, revelaţia apare întotdeauna drept o problemă pe care teologia trebuie să o rezolve. Prin urmare, ceea ce este revelat trebuie să fie considerat de omul religios drept o autoritate imediată sau drept o problemă solubilă. Prin urmare, revelaţia în sinea sa nu este ceva evident şi inteligibil.
50. F. A. B. Nitzsch, *op. cit*., p. 136
51. Pentru Origen, răul est una din cele mai importante probleme. Vezi: Origen, *De Principiis* III in *op. cit*., p. 301 ff, *Origen against Celsus* VI 57 - 59 in *op. cit*., pp. 599 - 600. Origen este convins că 1) lumea nu este produsul unei divinităţi secundare şi ostile; 2) virtuţile şi faptele care provin de la divinităţile secundare sunt bune în sinea lor, în sensul strict al termenului; 3) în sensul corect al termenului, răul este numai voinţa rea. (vezi: *Origen against Celsus* IV 66 in *op. cit*., p. 527, VI 54 in *op. cit*., p. 598). Conform acestor afirmaţii, Origen face o distincţie foarte decisă între rău şi lucrurile dăunătoare. El admite că o parte din lucrurile dăunătoare provin de la Dumnezeu, atunci când sunt desemnate ca mijloace de pregătire şi pedeapsă. Origen a considerat că această concepţie este insuficientă din punctul de vedere al unor fragmente specifice din Sfânta Scriptură şi din experienţa naturală. Pe lume există lucruri rele care nu pot fi înţelese nici ca rezultat al păcatului şi nici ca un mod de pregătire. Aici apare viziunea sa relativă, raţională şi respectuoasă faţă de puterea lui Dumnezeu. Există lucruri rele care sunt o consecinţă necesară atunci când sunt aplicate chiar şi cele mai bune intenţii. (*Origen against Celsus* VI 53 in *op. cit*., pp. 597 - 598). În sensul strict, lucrurile rele nu au fost create de Dumnezeu. Cu toate acestea, o mica parte de lucruri rele s-au lipit de obiectele realizate şi ordonate, după cum tâmplarul sau constructorul care îşi îndeplinesc misiunea, nu pot fi responsabili de resturile mărunte. (*Origen against*

Celsus VI 55 in *op. cit*., pp. 598 - 599). Aici viziunea absolut religioasă este înlocuită cu o viziune raţională iar astfel lumea nu este bună în mod absolut ci este bună pe cât acest lucru este posibil. (Origen, *De Principiis* III 17 - 22 in *op. cit*., pp. 318 - 328). Aici, precum şi în alte locuri, teodiceea lui Origen ne aminteşte de teodiceea lui Leibniz. Aceşti doi mari gânditori au foarte multe lucruri în comun fiindcă filozofia lor nu era de gen radical ci era o tentativă de a interpreta tradiţia în mod raţional. Pentru cei din marea masă era suficient să se spună că răul şi răul absolut nu provin de la Dumnezeu (*Origen against Celsus* IV 66 in *op. cit*., p. 527). Era suficient ca mulţimea să ştie că răul provine din libertatea creaturii iar ceea ce este inseparabil de obiectele mortale nu este sursa ci cauza păcatului (*Origen against Celsus* IV 66 in *op. cit*., p. 527). O examinare mai detailată ne arată că nu poate exista om fără păcat (*Origen against Celsus* III 61 in *op. cit*., p. 488) fiindcă geneza omului în carne face ca păcatul să fie inevitabil (*Origen against Celsus* VII 50 in *op. cit*., p. 631). Deci, păcătoşenia este naturală, predecesoare şi necesară. Această idee, care nu este străină pentru Irenaeus, este dezvoltată în modul cel mai clar posibil de către Origen. El nu era mulţumit să demonstreze această idee dar pentru a îndreptăţi calea Domnului, Origen a adoptat presupunerea unei căderi înainte a începutul vremurilor.
52. Valentinus, spre deosebire de Origen, considera că aeonul sau, cu alte cuvinte, o parte din *pleroma* divină, a căzut; Valentinus nu a folosit ideea despre libertate. Sistemul lui Origen nu poate fi stabilit clar pe baza lucrării sale *De Principiis* fiindcă el s-a străduit să trateze primele trei componente drept o singură entitate. Cele patru principii ale lui Origen sunt Dumnezeu, lumea, libertatea si revelaţia (Sfânta Scriptură). Fiecare principiu este prezentat în legătura sa cu Hristos. În prima parte este vorba despre Dumnezeu şi spirite după care urmează istoria spiritelor până la restaurarea lor. În a doua parte este vorba despre lume şi umanitate. În mod asemănător, partea a doua se încheie cu planul de reînviere, pedeapsa din iad şi viaţa eternă. Aici, Origen face o magnifică încercare de a prezenta o concepţie de fericire dar, pe de altă parte, el încearcă să excludă toate plăcerile senzuale. În partea a treia, autorul discută despre păcat şi salvare adică despre libera voinţă, tentaţia (ispita), lupta cu puterile răului, luptele interne, scopul moral al lumii şi restaurarea tuturor lucrurilor. O scriere deosebită despre Hristos lipseşte fiindcă Hristos nu este un "principiu" dar incarnarea este tratată în *De Principiis* II 6 in *op. cit*., pp. 281 - 284. Învăţătorii de la şcoala lui Valentinus par mai creştini atunci când sunt puşi în comparaţie cu Origen. Atunci când citim lucrările lui Origen, noi ne mirăm tot timpul cum un spirit atât de clar, atât de sigur de scopul final al întregii cunoaşteri, care a ocupat o poziţie atât de înaltă, a admis în detalii toate viziunile posibile, până la miturile cele mai naive. Cum se face că, pe de o parte, el crede în magia sfântă, în instrumente sacramentale şi lucruri asemănătoare iar pe de altă parte, în ciuda viziunilor sale raţionale şi chiar empirice, el nu arată nici o îndoială cu privire la ideile sale abstracte. Problema cu care noi ne confruntăm în legătură cu Origen este problema epocii sale. Noi înţelegem acest lucru atunci când citim scrierile lui Celsus sau Porfir. Mai mult de atât, spre deosebire de Augustin, Origen nu era un învăţător care şi-a precedat vremurile, cu toate că, fără îndoială, el a anticipat cursul dezvoltării ecleziastice. Perioada despre care discutăm aici, după cum este reprezentată de personalităţile sale cele mai importante, aspiră să dobândească o infrastructură pentru ceva nou, nu prin examinarea critică a vechilor idei ci prin includerea lor într-o nouă entitate. Oamenii erau dornici de a avea siguranţă şi în străduinţa lor de a găsi această siguranţă, ei erau deranjaţi de renunţarea la un element de tradiţie. Considerat drept filozof elen, cutezanţa lui Origen constă în respingerea a tuturor religiilor politeiste. Acest lucru l-a făcut să fie mai conservativ în eforturile sale de a apăra şi de incorpora orice altceva. Acest conservatism a unit creştinismul ecleziastic şi cultura elenă într-un sistem teologic absolut eterodox.
53. Origen a recunoscut dovada profeţiei printre articolele care aparţin de credinţă dar nu de gnoză. De exemplu, *Origen against Celsus* II 36 in *op. cit*., p. 446. La fel ca apologeţii, Origen a considerat că profeţia are o mare valoare. Despre filozofi, Origen a reţinut principiul de separare între substanţa existentă accesibilă şi substanţa în devenire inaccesibilă: *Origen against Celsus* VII 46 in *op. cit*., p. 630. În acelaşi loc, Origen afirmă că în dragostea sa, Dumnezeu nu s-a dezvăluit celor s-au consacrat deplin pentru slujirea Sa dar şi celor care nu cunosc adevărata adoraţie şi reverenţă pe care Dumnezeu o solicită. După cum am remarcat mai sus, atitudinea lui Origen faţă de filozofii greci este cu mult mai rezervată în comparaţie cu atitudinea lui Clement.
54. *Origen against Celsus* VI 6 in *op. cit*., pp. 575 - 576.

55. Origen, *De Principiis, Preface* in *op. cit*., p. 239 ff.
56. *Origen against Celsus* VII 48 in *op. cit*., pp. 630 - 631
57. Despre metoda exegetică a lui Origen, vezi Bigg, *op. cit*., p. 131. Pentru diferenţa dintre metoda alegorică a lui Origen şi metoda alegorică a lui Clement, vezi Bigg *op. cit*., p. 134 ff.
58. Origen a notat câteva fragmente de acest gen din Geneza 1. Vezi Bigg, *op. cit*., p. 137 ff.
59. Bigg, *op.cit*., a denumit corect alegorismul lui Origen drept *alchimie biblică*.
60. Pentru a asigura sensul pneumatic, Origen face adeseori analogia între domeniul cosmic şi domeniul spiritual. Astfel, el este predecesorul filozofilor idealişti moderni. Pentru Origen, alegorismul este numai o manifestarea a misterului sacramental al naturii.
61. În contradicţie cu metoda de a obţine o cunoaştere despre Dumnezeu, recomandată de Alcinous (*Introduction to the Doctrines of Plato* in Georges Burges (ed.), *The Works of Plato, A New and Literal Version,* (London: Henry G. Bohn, 1854), v. 6, ch. 12, p. 268 ff.), de Maximus din Tyr (*Introduction to the to the Doctrines of Plato* ch. 12 in Georges Burges, *The Works of Plato, A New Literal Version*, (London: H. G. Bohn, 1854) v. 6 pp 268 ff)) şi Celsus, Origen (*Origen against Celsus* VII 42, 44 in *op. cit*., pp. 627 - 629 apelează la faptul că omul creştin îl cunoaşte mai bine pe Dumnezeu prin Fiul incarnat. Cu toate acestea, Origen foloseşte şi el sinteza ca metodă.
62. Prin definirea naturii supraesenţiale al unicului Dumnezeu, Origen nu a mers la fel de departe ca adepţii lui Basilides (Vezi: Hippolytus, *Philosophoumena* VII. 20, 21 in *op.cit*.,) sau Plotin. Fără îndoială, Origen considera divinitatea drept *esenţa esenţei* (*Origen against Celsus* VII 42 - 51 in *op. cit*., pp. 627 - 632 şi Origen, *De Principiis,* I 1 in *op. cit*., p. 242 ff.). Clement a abordat mai de aproape abstracţiile eretice ale gnosticilor, pe măsură în care el a renunţat mai evident la orice desemnare. Vezi: Clement, *Stromata* V 12, 13 in *op. cit*., pp. 462 - 465. Cu toate acestea, Clement este mai curând un spirit cuprinzător iar astfel nu are nevoie de *ipostază* înainte de a ajunge la propria sa persoană. Prin urmare, spiritul uman nu este incapabil să se eleveze la Dumnezeu, după cum afirmă neoplatoniştii din perioadele ulterioare. Sub nici o formă viziunea nu este atât de opusă gândirii. Cu alte cuvinte, viziunea este elevată faţă de gândire drept ceva nou, după cum au susţinut înaintea lor neoplatoniştii şi Philon. Origen nu este un mistic. Conform acestei concepţii, Origen şi Clement afirmă că perfecta cunoaştere a lui Dumnezeu poate fi într-adevăr dedusă numai din Logos. (*Origen against Celsus* VII 48, 49 in *op. cit*., pp. 630 - 631 şi VI 65 - 73 in *op. cit*., pp. 603 - 607; Clement, *Stromata* V 12, in *op. cit*., p. 462 ff. Dar, această cunoaştere relativă poate fi dedusă din creaţie (*Origen against Celsus* VII 46 in *op. cit*., p. 656). Prin urmare, ei mai vorbeau şi despre o cunoaştere inerentă a lui Dumnezeu (Clement, *Stromata* V 13, in *op. cit*., p. 464 - 465) şi au extins dovada teleologică a lui Dumnezeu, adusă de Philon (Origen, *De Principiis,* I 1 in *op. cit*., p. 242 ff.; *Origen against Celsus* I 23 in *op. cit*., pp. 405 - 406). Predicatele relativ corecte despre Dumnezeu, care trebuie să fie determinate din revelaţie, formează unitatea sa (*Origen against Celsus* I 23 in *op. cit*., pp. 405 - 406). Spiritualitatea divină absolută este menţinută în contradicţie cu stoicismul şi antropomorfismul (Origen, *De Principiis,* I 1 in *op. cit*., p. 242 ff). Concepţiile lui Origen despre eternitatea divină, cauzalitatea absolută şi imortalitatea formează concepţia despre perfecţiune.
63. În continuare, autorul prezintă caracteristicile esenţei divine, pe baza unor citate din scrierile lui Origen. După părerea noastră, acest subiect excepţional de important trebuie să fie examinat mult mai intens şi detailat, pe baza surselor şi în contextul teologic relevant. [NT]
64. Autorul tratează aici disputa despre Logos din secolul al III-lea, mai ales disputa dintre Clement şi Origen. Autorul nu expune o teorie clară şi documentată ci menţionează numai diverse surse. Pe baza acestei trecei în revistă, concluzia autorului este că, eventual, Clement a a avut o concepţie mai clară faţă de Origen. [NT]
65. H. Schultz, *op.cit*., p. 51.
66. Este remarcabil că Origen, *De Principiis,* I 2.1 1 in *op. cit*., pp. 245 - 246, prezintă doctrina Logos-ului începând cu persoana lui Hristos, cu toate că Origen a abandonat imediat această poziţie: "*În primul rând, trebuie să luăm notă că natura divinităţii care se află în Hristos cu privire la faptul că El este unicul Fiu al lui Dumnezeu este un lucru; natura umană pe care El o adoptă în ultimele vremuri în scopurile de distribuire a graţiei este un alt lucru. În consecintă, în primul rând noi trebuie să fim siguri*

ce este Fiul lui Dumnezeu, având în vedere că El este denumit cu multe nume, conform circumstanţelor şi viziunilor oamenilor individuali."

67. Origen, *De Principiis,* I 2.2,6 in *op. cit*., pp. 246, 247 - 248.

68. *Origen against Celsus* V 39 in *op. cit*., p. 565.

69. Origen, *De Principiis* I 2.13 in *op. cit*., p. 251. Autorul susţine ca acest fragment a fost deteriorat de Rufinus.

70. Autorul interpretează aici opiniile lui Origen dar acest studiu nu poate fi inclusiv.

71. Origen, *De Principiis* I 2.9 in *op. cit*., p. 249, *Epistola lui Pavel către Evrei* 1:5

72. C. P. Caspari, *op.cit*. v. 4, p. 10. Cf. Gregory Thaumaturgus, *Twelve Topics on the Faith* in Alexander Roberts & James Donaldson (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1886, 2004), v. 6, pp. 50 - 53. [NT]

73. Origen, *De Principiis* I 2.2 in *op. cit*., p. 246.

74. Origen, *De Principiis* I 2.3 in *op. cit*., pp. 246 - 247.

75. Intenţia nu era ca această expresie să desemneze o divinitate hibridă ci să introducă o caracteristică specifică.

76. *Origen against Celsus* VIII 12 in *op. cit*., pp. 643 - 644.

77. Origen, *De Principiis* I 2.13 in *op. cit*., p. 251.

78. Origen, *De Principiis Preface* in *op. cit*., pp. 239 - 241.

79. Origen, *De Principiis* I 3 in *op. cit*., pp. 251 - 256. Spiritul Sfânt este etern dar nu trebuie denumit *creatură*.

80. Origen, *De Principiis* I 3, 5 - 8 in *op. cit*., pp. 251 - 256. Origen afirmă că păgânii au cunoscut Tatăl şi Fiul dar nu Spiritul Sfânt: Origen, *De Principiis* II 7 in *op. cit*., pp. 284 - 286.

81. Origen, *De Principiis* I 3.7 in *op. cit*., p. 255.

82. Origen, *De Principiis Preface* in *op. cit*.

83. Hermas, Iustin şi Athenagoras ne arată că, în secolul al II-lea, în credinţa creştinilor inculţi şi în credinţa apologeţilor, Fiul, Spiritul, Logos-ul şi îngerii erau apropiaţi. Fără îndoială, pentru Clement, Logos-ul şi Spiritul sunt singurele fiinţe aflate alături de Dumnezeu şi care nu pot fi schimbate. Dar, există o descendenţă pornită de la Dumnezeu şi care ajunge la oamenii în carne vie; acestea trebuie să elemente de afinitate între Logos şi Spirit şi între cei ridicaţi îngeri. Toţi pot şi trebuie să se dezvolte. Astfel, aceste elemente au denumiri şi fapte comune. Adeseori nu este sigur, mai ales cu privire la teofaniile din Vechiul Testament dacă un înger a grăit sau Fiul a vorbit prin intermediul îngerului. Vezi: Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchenlichen Literatur,* (Leipzig: Deichart 1929).

84. Origen, *De Principiis* I 5. in *op. cit*., pp. 256 - 260.

85. Din acest punct de vedere, Origen se aseamănă cu Clement. Vezi: Th. Zahn, *op. cit*., (*Forschungen*).

86. Origen, *De Principiis* I 5.2 in *op. cit*., pp. 256 - 257.

87. Spiritul a fost creat înaintea lumii fiindcă Spiritul determină cursul lumii.

88. Noi nu trebuie să considerăm spiritul uman drept consubstanţial cu spiritul divin. Cf. Clement of Alexandria, *Stromata* II 16 in *op. cit*., 363 - 364. Acest lucru nu exclude ca Dumnezeu şi sufletele să aibă, într-o anumită măsură, o unică substanţă.

89. Aceasta este învăţătura lui Clement şi Origen. Cu privire la spiritele create, ei resping orice element natural de bunătate esenţială. Dacă un astfel de element ar fi exista în spiritele create, aceste spirite create ar fi fost neschimbabile.

90. Origen, *De Principiis* I 2.10 in *op. cit*., pp. 249 - 251, mai ales următoarele citate: "Nimeni nu poate fi tată dacă nu are un fiu, nimeni nu poate fi stăpân dacă nu are un servitor; astfel, nici Dumnezeu nu poate fi omnipotent dacă nu există cei prin care Dumnezeu îşi poate exercita puterea." (pp. 249 - 250) "Înţelepciunea lui Dumnezeu, este singurul Fiu al lui Dumnezeu, cel care din toate punctele de vedere nu poate fi schimbat sau denaturat şi cel la care toate calităţile bune sunt esenţiale iar gloria sa este pură şi sinceră." (pp. 250 - 251) Origen afirmă mai departe că Dumnezeu cel etern a creat o altă lume înaintea celei prezente. Vezi: Origen, *De Principiis* III 5.3 in *op. cit*., pp. 341 - 342. [NT]

91. Origen, *De Principiis* I 8 in *op. cit*., pp. 264 - 267.

92. Aici, Origen se gândeşte deja la dezvoltarea materială greşită, adică creşterea. Vezi: Origen, *De Principiis* I 7 in *op. cit*., pp. 262 - 264.
93. După teoriile lui Pantaeus, Clement şi Orign, îngerii, ideile şi sufletele sunt cât se poate de legate între ele.
94. Origen, *De Principiis* II 9.2 in *op. cit*., p. 290.
95. Origen, *De Principiis* I 5. in *op. cit*., pp. 256 - 260; III in *op. cit*., pp. 301 - 348. Decăderea a avut loc înainte de începutul vremurilor.
96. Origen a respins clar prezumpţia despre materia necreată. (Origen, *De Principiis* II 1.2 in *op. cit*., pp. 268 - 269. După Origen, materia nu are caracteristici şi poate avea cele mai variate caracteristici. Vezi, de exemplu, *Origen against Celsus* III 41 in *op. cit*., p. 480.
97. Această concepţie a dat ocazia de a compara între sistemul lui Origen şi budism. Vezi: Bigg, *op.cit*., p. 193. Pe bună dreptate, Bigg arată că *Epistola lui Pavel către Romani* 8 şi *Întâia Epistolă a lui Pavel către Corinteni 15* sunt pentru Origen cheia soluţiei pentru problemele prezentate prin creaţie (geneză).
98. Origen a folosit în modul cel mai inclusiv ideea populară despre demoni şi îngeri. Această idee domină întreaga sa viziune despre cursul prezent al lumii. Vezi: Origen, *De Principiis* III 2. in *op. cit*., p. 328 ff. Spiritele urcă şi coboară; fiecare fiinţă umană are spiritul său păzitor iar spiritele superioare acceptă spiritele inferioare. (Origen, *De Principiis* I 6 in *op. cit*., pp. 260 - 265. Prin urmare, aceste spirite trebuie să fie venerate dar această veneraţie este foarte departe de adoraţia lui Dumnezeu. (*Origen against Celsus* VIII 13 in *op. cit*., p. 644.
99. Origen, *De Principiis* III 1 in *op. cit*., pp. 302 - 327. Totuşi, Origen a condiţionat credinţa în providenţă după adevăratele obiceiuri din antichitate *Origen against Celsus* IV 74 in *op. cit*., p. 530.
100. Origen, *De Principiis* II 9.2 in *op. cit*., p. 290. ("Îndepărtarea de la bine înseamnă numai transformarea în rău. Cu siguranţă, a nu fi bun înseamnă a fi păcătos. Pe măsura în care cineva nu mai este bun, el devine păcătos.")
101. Origen, *De Principiis* I 5.3 in *op. cit*., pp. 257 - 258; III 6 in *op. cit*., pp. 344 - 348. Diavolul este căpetenia îngerilor apostaţi: *Origen against Celsus* IV 65 in *op. cit*., pp. 526 - 527.
102. Origen a apărat teleologia culminantă la om împotriva atacurilor lui Celsus. Totuşi, presupunerea lui Origen că spiritele oamenilor sunt numai un ingredient din lumea spiritului universal este apropiată de viziune lui Celsus. Din planul lucrării *De Principiis*, noi putem constata că, pentru Origen, umanitatea este numai un element din cosmos.
103. Doctrina despre structura omului compusă din trei elemente exista şi la Clement. Vezi: Clement of Alexandria, *The Instructor* III 1 in *op.cit*., pp. 271 - 272; *Stromata* V. 14. in *op. cit*., pp. 465 ff., *Stromata* VI. 16 in *op. cit*., pp. 511 ff. În toate scrierile sale, Origen a dat mărturie despre această doctrină. Uneori el denumeşte partea raţională *spirit*, uneori o denumeşte *logica sufletului* şi uneori el distinge între două părţi într-un singur suflet. Desigur, el susţine că psihologia sufletului trebuie să fie dedusă din scrierile sfinte. Principala caracteristică a speculaţiei sale constă în presupunerea sa că spiritul uman decăzut a devenit un suflet. Din această situaţie, sufletul se poate dezvolta se poate dezvolta parţial într-un spirit la fel ca înainte şi, parţial, în carne. Vezi: Origen, *De Principiis* III 4.1 in *op. cit*., p. 337; II 8 1-5 in *op. cit*., pp. 285 - 289. În doctrina sa despre preexistenţa sufletelor, Origen a exclus creaţia precum şi ipotezele traduciene despre originile sufletului.
104. Clement din Alexandria menţionează că, după unii dascăli creştini, "Imaginea lui Dumnezeu este preluată de sfera umană." (*Stromata* II. 22.131 in *op. cit*., pp. 375 - 377). Cf. *Origen against Celsus* IV 30 in *op. cit*., pp. 509 - 510.
105. Acest lucru provine din viziunea psihologică fundamentală şi adeseori este accentuată. Omul trebuie să ajungă la *prudenţă*.
106. Accentul este pus pe acest lucru peste tot. Bunătatea lui Dumnezeu este arătată prin faptul că a dat creaturii raţiune şi libertate. În al doilea rând, bunătatea lui Dumnezeu este demonstrată prin acte de ajutor care totuşi nu periclitează libertatea. Clement of Alexandria, *Stromata*, VI 12 in *op. cit*., pp. 502 - 504 (*Voinţa noastră va fi salvată*).
107. Prin cele mai dure expresii, Origen a accentuat că păcatul este universal. *Origen against Celsus* III 6 in *op. cit*., pp. 344 - 348.

108. Clement of Alexandria, *Stromata* VII. 16. in *op. cit*., pp. 551 - 554.
109. Libertatea nu este afectată de ideea despre alegere. Clement of Alexandria, *Stromata* VI. 9 in *op. cit.,* pp. 496 - 498; *Stromata* VII. 17. in *op. cit*., pp. 554 - 555.
111. Este adevărat că oamenii au aceeaşi libertate şi aceleaşi instincte păcătoase la fel ca Adam. În mod simbolic, Origen a conceput naraţia despre Adam. *Origen against Celsus* IV 40 in *op. cit*., .p. 516. Mai târziu, Origen a mai presupus că există un păcat ereditar provenit de la Adam şi a adăugat această presupunere la ideea sa despre o decădere preexistentă.
112. Totuşi, Origen presupune că la unele suflete a fost efectuată învestirea carnală, nu pentru propriile lor păcate ci pentru ca ele să fie utile altora. Vezi: *Origen's Comment on the Gospel of John* in Allan Mazies (ed.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1897, 2004), v. 10 p. 297 ff, ; *Origen's Comment on the Gospel of Matthew* in Allan Mazies (ed.), *Ante-Nicene Fathers*, (Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 1897, 2004), v. 10 p. 411 ff. [NT]
113. Origen a afirmat intens şi de multe ori necesitatea graţiei divine.
114. Vezi Bigg, *op. cit*., pp. 207 ff, pp. 223 ff. Origen este tatăl spiritualiştilor.
115. Origen, Irenaeus şi Tertullian dau aceeaşi explicaţie. Origen a dat explicaţii mai extinse fiindcă el s-a folosit de Scrierile Sfinte mai mult decât alţii şi a nu a exclus nici o concepţie populară care ar fi putut avea, în aparenţă, o valoare morală. Astfel, Origen a promovat viziuni despre valoare mântuirii şi semnificaţia pe care a avut-o moartea lui Hristos pe cruce, cu o varietate de detalii la un nivel la care nu a ajuns nici un teolog înaintea sa. Origen a fost primul teolog ecleziastic , după Pavel, care a emis o teologie detailată a sacrificiilor. Vom menţiona aici opiniile cele mai importante emise de Origen. 1) Moartea pe cruce şi învierea trebuie să fie considerate drept o adevărată victorie, care poate fi considerată o victorie asupra demonilor , pe măsura în care a arăta slăbiciunea duşmanilor săi. (Cf. *Epistola lui Pavel către Coloseni* 2:6-17). 2) Moartea pe cruce trebuie să fie considerată drept o expiere oferită lui Dumnezeu. Aici, Origen a susţinut că toate păcatele solicită expiere iar importanţă sângelui inocent depinde de valoarea celui care renunţă la viaţă sa. 3) Conform cu cele afirmate mai sus, moartea lui Hristos are o semnificaţie indirectă. (Vezi: *Origen against Celsus* VII 17 in *op. cit*., p. 617) 4) Moartea lui Hristos trebuie să fie considerată drept o răsplată plătită diavolului. Probabil că această opinie a avut o largă răspândire pe vremea lui Origen. Această opinie s-a oferit în favoarea ideii populare şi a fost sprijinită în continuare de tezele adepţilor lui Marcion. Origen a unit această idee cu noţiunea de înşelăciune, provenită de la diavol. Această corupţie a fost descoperită pentru prima oară la adeptii lui Basilides. Diavolul şi-a câştigat un drept asupra oamenilor prin reuşita ispitei. Acest drept nu poate fi distrus ci poate fi numai răscumpărat. Dumnezeu i-a oferit diavolului sufletul lui Hristospentru sufletele oamenilor dar această propunere de schimb nu a fost sinceră fiindcă Dumnezeu ştia că diavolul nu ar fi putut să deţină sufletul lui Hristos fiindcă un suflet fără păcat i-ar fi adus numai chinuri. Diavolul a fost de acord cu acest schimb şi a fost păcălit. Hristos nu a căzut în puterea morţii şi a diavolului şi i-a înfrânt. Această teorie este promovată de Origen în diverse forme (vezi: Origen, *Exhortatio ad Martyres* (trans. R. A. Greer), (New Jersey: Paulist Press, 1979) [NT] şi demonstrează în mod foarte clar metoda conservativă a acestui teolog, care nu ar fi abandonat în mod pozitiv nici o idee. Fără îndoială, această metodă arată în acelaşi timp cât de nesigur era Origen în ceea ce priveşte aplicabilitatea concepţiilor populare atunci când se ocupă cu domeniul de activitate al *psychicilor* (cf. *Psihism* [NT]. Noi trebuie să reţinem aici antica Idee că noi nu suntem legaţi de sinceritate faţă de duşmanii noştri. 5) Hristos, Dumnezeul întrupat, trebuie să fie considerat marele preot şi mediatorul între Dumnezeu şi om. Toate concepţiile despre faptele lui Hristos au fost elaborate de Origen astfel ca umanitatea şi divinitatea au devenit concluziile teoriilor sale. Prin aceste mod de gândire, Origen se aseamănă cu Irenaeus. În cele din urmă, noi trebuie să reţinem că Origen a aderat cât de puternic a fost posibil la demonstraţia provenită din profeţie şi în nenumărate rânduri considera expresia "este scris" drept o autoritate suficientă. Pe de altă parte, Origen a avut de a considera lucrurile care a redus considerabil semnificaţia miracolelor şi a profeţiilor. În general, trebuie spus că Origen a ajutat la includerea în creştinism a unui mare număr de idei antice păgâne despre expiere şi salvare, pe măsură în care găsea un fragment din Biblie. În timp ce el respingea politeismul şi sprijinea numai puţin politeiştii, el a avut pentru ei o contribuţie marcabilă la introducerea aparatului politeist în Biserică.

116. În toate fazele, creştinismul are acelaşi scop: reconcilierea cu Dumnezeu şi deificarea omului. Vezi: *Origen against Celsus* III 28 in *op. cit*., p. 475
117. De aici putem înţelege clar aversiunea lui Origen faţă de escatologia creştină timpurie. În viziunea sa, demonii erau deja învinşi de faptele lui Hristos. Noi trebuie numai să arătăm că această concepţie trebuie să fi exercitat o influenţă puternică asupra stării sale de spirit şi asupra politicii.
118. Clement mai invoca fără rezerve viziunile docetismului. Clement a urmat vechiul docetism care admitea numai aparenta realitate a trupului lui Hristos. Clement a declarat clar că Isus nu a cunoscut durere, jale sau sentimente. (Clement of Alexandria, *Stromata* VI 9 in *op. cit*., pp. 496 - 498). În comparaţie cu Clement, docetismul lui Origen are o formă mai puţin severă.
119. Pentru expunerea deplină, vezi: G. Thomasius, *Origenes: ein betrag zur Dogmengeschichte des 3 Jh,* (Nürenberg: Deichert, 1837) [NT]. Principalele fragmente despre sufletul lui Isus sunt Origen, *De Principiis* II 6 in *op. cit*., pp. 281 - 284; IV. 31 *op. cit*., p. 378; *Origen against Celsus* II 9 in *op. cit*., pp. 433 - 434. Origen a expus problema divinităţii lui Hristos, spre deosebire de toţi oamenii care posedă prezenţa Logos-ului în sinea lor pe măsura meritelor lor. Vezi: Origen, *De Principiis* IV 29 in *op. cit*., p. 377. Despre uniunea etică perfectă a sufletului lui Hristos cu Logos-ul, vezi Origen, *De Principiis* II 6.3-5 in *op. cit*., pp. 282 - 283. Inocenţa acestui suflet a fost transformată din fapt în necesitate iar divinitatea şi umanitatea nu mai erau separate. Chiar şi în cursul vieţii sale istorice, trupul lui Hristos a fost glorificat din ce în ce mai mult iar oamenii îl considerau în diferite forme, conform capacităţilor lor. Vezi: *Origen against Celsus* I 32 - 38 in *op. cit*., pp. 410 - 413; II 23, 64 in *op. cit*., pp. 441, 457; IV 15 in *op. cit.* p. 503; V 8 - 9, 23 in *op. cit*., pp. 546, p. 553. În continuare, Origen face apel la doctrina filozofică conform căreia materia nu are calităţi şi poate prelua toate calităţile pe care Creatorul doreşte să le acorde. *Origen against Celsus* I 32 - 38 in *op. cit*., pp. 410 - 413; II 23, 64 in *op. cit*., pp. 441, 457.
120. În *Origen against Celsus* III 28 in *op. cit*., p. 475, Origen vorbeşte despre un amalgam între esenţă divină şi esenţa umană, care începe cu Hristos.
121. În contradicţie cu Redepenning. (Autorul nu menţionează la care lucrare a lui Redepenning se referă aici - NT)
122. Această idee se află în multe fragmente mai ales *Origen against Celsus* III 22 - 43 in *op. cit*., pp. 472 - 481, în contradicţie cu fabulele despre deificare, intenţionate să demonstreze că Isus este divin fiindcă el a îndeplinit scopul de a întemeia o comunitate sanctă în umanitate.
123. Clement din Alexandria a formulat o diferenţă remarcabilă între elementul uman şi elementul divin în Hristos. Vezi: *The Instructor* I, 3 in *op. cit*. pp. 210 - 211.
124. Ideea fundamentală a lui Clement şi Origen este *Fides in nobis; mensura fidei causa accipiendarum gratiarum*.
125. Acest lucru este frecvent la Clement. Vezi: *Origen against Celsus* VII 46 in *op. cit*., p. 630.
126. Vezi: Clement of Alexandria, *Stromata* V 1 in *op. cit*., pp. 444 - 445; VII 7 in *op. cit*., pp. 532 - 537; V 12 in *op. cit*., pp. 462 - 464; V 13 in *op. cit*., pp. 464 - 465. Sprijinul graţiei este considerat drept iluminarea permanentă prin care graţia acţionează asupra întregii vieţi.
127. Clement a descris aest scop mai bine ca Origen dart Origen a fost cel care a creat imaginea sufletului drept mireasa Logos-ului în comentariile sale despre *Cântarea cântărilor*. (Vezi: Origen, the Song of Songs. Commentary and Homilies (tranl. R . p. Lawson) (NY: Paulist Press 1957. Cf. J. Christopher King, *Origen on the Song of Songs as the Spirit of the Scripture: The Bridegroom's Perfect Marriage Song*, (Oxford: Oxford University Press 2005). [NT]
128. G. Thomasius, *op. cit*., v. I, p. 437
129. Clement, *Who is The Rich Man That Shall Be Saved*? 37 in *op. cit*., pp. 601 - 602; *The Instructor*, I 6 in *op. cit.*, pp. 215 - 222
130. Origen, *De Principiis* II 11 in *op. cit*., pp. 296 - 300
131. Origen, *De Principiis* II 10 in *op. cit*., pp. 293 - 296. În *Origen against Celsus* V 14 - 24 in *op. cit*., pp. 549 - 553 observăm dificultăţile pe care Origen le-a resimţit în legătură cu doctrina ecleziastică a reînvierii carnale.
132. Eusebius, *op. cit*. VI 37 p. 279
133. *Origen against Celsus* V 15 in *op. cit*., pp. 549 - 550; VI 26 in *op. cit*., p. 585

134. Origen, *De Principiis* II 10 in *op. cit*., pp. 293 ff.; *Origen against Celsus* V 15 in *op. cit*., pp. 549 - 550; VI 26 in *op. cit*., p. 585.
135. Origen, *De Principiis* I 6 in *op. cit*., pp. 260 - 262; III 6 1-8 pp. 344 - 348; *Origen against Celsus* VI 26 in *op. cit*., p. 585.
136. Despre ideea celor şapte ceruri la Clement, vezi: Clement of Alexandria, *Stromata* V 11 in *op. cit*., pp. 460 - 462.
137. *Origen against Celsus* VI 26 in *op. cit*., p. 585.
138. Căutarea acestui subiect ar fi mai justificată la Clement.
139. W. B. Bornemann, *In investiganda monechatus origine quibus de causis rario habenda sit Origensis*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1885) [NT]

Index de persoane

Boethius (Anicius Severinus Boethius) (c. 447 AD - c. 525 AD), om de stat şi filozof roman
Böhringer Georg Friedrich (1812 - 1879), teolog protestant german
Böhringer Paul (1852 - 1929), teolog elveţian
Bull George (1634 - 1710), teolog englez
Burckhardt Jacob Christoph (1818 - 1897), istoric elveţian

Caius (d. 296 AD), Papă şi martir creştin
Calixt (d. 222 AD), Papa Calixt I
Calixtus Georg (1586 - 1656), teolog luteran german
Calvin Jean (1509 - 1564), teolog protestant
Caracalla (Marcus Aurelius Antoninus) (188 AD - 217 AD), împărat roman
Carpocrates din Alexandria, gnostic din secolul al II-lea d. Hr.
Casaubon Isaac (1559 - 1614), erudit protestant elveţian
Caspari Carl Paul (1814 - 1892), teolog german norvegian, luteran convertit
Celsus (sec. II-lea AD), filozof grec, adversar al creştinismului
Cerdo (c. 140 AD), creştin gnostic din Siria
Cerinthus (sec. I d. Hr.), gnostic
Chemnitz Martin (1522 - 1586), teolog protestant german
Chiril din Alexandria (c. 375 AD - 444 AD), patriarh creştin
Chiril din Ierusalim (c. 313 AD - c. 386 AD), teolog creştin
Chrysantius din Sardis (se. IV d. Hr.), filozof neoplatonist
Cicero Marcus Tullius (106 BC - 43 BC), om de stat, jurist şi orator roman
Ciprian de Cartagina (c. 200 AD - 258 AD), episcop, teolog creştin
Clemen Carl (1865 - 1940), teolog evanghelist protestant german
Clement din Alexandria (c. 150 AD - c. 215 AD), teolog creştin
Clement din Roma (Clemens Romanus) (d. 99 AD), Papă, Părinte Apostolic
Cognat Joseph (1821 - 1887), preot catolic francez
Commodian, (fl. cca. 250 AD), poet latin creştin
Commodus (Marcus Aurelius Commosus Antoninus) (161 AD - 192 AD), împărat roman
Constantin cel Mare (Gaius Flavius Valerius Aurelius Constantinus) (274 AD - 337 AD), împărat roman
Credner Karl August (1797 - 1857), teolog evanghelist german
Crescens cel Cinic (sec. II d. Hr.), filozof cinic

Damascius (c. 458 AD - c. 538 AD), filozof neoplatonist
Daniel, profet din Vechiul Testament
Decius (Gaius Traianus Decius) (c. 201 AD - 251 AD) împărat roman în perioada 249 AD - 251 AD
Delitszch Johannes (1846 - 1876), teolog protestant german
Dedymus cel Orb (c. 313 AD - 393 AD), teolog creştin din Alexandria
Diestel Ludwig (1825 - 18979), teolog protestant german
Diocleţian (Gaius Aurelius Valerius Diocletianus) (c. 244 AD - 311 AD), împărat roman
Dionisie Areopagitul (sec. I d. Hr.), Părinte al Bisericii creştine
Dionisie din Alexandria (d. 264 AD), patriarh creştin, episcop de Alexandria în perioada 248 - 264 AD
Dionisie din Corint, (cca. 170 AD), episcop din Corint, Părinte al Bisericii, sfânt creştin
Donatius Magnus (sec. IV-lea), conducătorul sectei schismatice a donatiştilor
Duchesne Louis (1843 - 1922), teolog şi istoric ecleziastic francez
Duncker Ludwig (1810 - 1875), teolog evanghelist german

Egli Emil (1848 - 1908), teolog elveţian
Eleuteriu, Papă în perioada 174/177 - 189 AD
Eliogabal (Heliogabalus) (Marcus Aurelius Antoninus) (cca. 203 AD - 222 AD), împărat roman

Engelhardt Moritz von (1828 - 1881), teolog luteran german
Epictet (50 AD - 138 AD), filozof stoic grec
Epicur (342 BC - 270 BC), filozof grec
Epifanie de Salamina (315 AD - 403 AD), sfânt, episcop, teolog creştin
Erasmus (Desiderius Erasmus) (1466 - 1457), teolog şi filozof olandez
Ernesti Johann August (1707 - 1781), teolog luteran german
Eucken Rudolph Christoph (1846 - 1926), filozof german, laureat al Premiului Nobel
Euclid din Megara (c. 435 BC - c. 365 BC) filozof grec
Eusebius din Cezareea (265 AD - 339 AD), teolog şi istoric creştin
Eusebius din Dorylaeum, episcop din Dorylaeum în secolul al V-lea

Fabian (200 AD - 250 AD), Papă în perioada 236 AD - 250 AD, martir şi sfânt
Filip Arabul (c. 204 AD - 249 AD), împărat roman
Filip din Gortyna (d. 180 AD), apologet creştin
Firmilian (d. cca. 269 AD), episcop, discipol al lui Origen
Forbes John (Forbesius) (1593 - 1648), teolog reformist scoţian
Freudenthal Jacob (1839 - 1907), filozof german

Gaius Marius Victorinus (sec. IV-lea d. Hr.), filozof neoplatonic roman
Galen (Galenus) (129 AD - 200 AD sau 216 AD) medic elen celebru
Gallienus (Publius Licinius Egnatius Gallienus) (c. 218 AD - 268 AD) împărat roman
Gass Wilhelm Friedrich (1813 - 1889), teolog luteran german
Gieseler Johann Karl Ludwig (1792 - 1854), istoric ecleziastic protestant german
Goethe Johann Wolfgang von (1749 - 1832), poet, filozof şi om de ştiinţă german
Gottfried Arnold (1666 - 1714), istoric şi teolog luteran german
Grabe John Ernest (1666 - 1711), preot anglican
Grigore de Nyssa (c. 330 AD - c. 394 AD), teolog creştin
Grigore Taumaturgul (213 AD - c. 270 AD), episcop şi sfânt creştin

Hadrian (Caesar Traianus Hadrianus), (76 AD - 138 AD), împărat roman
Hagenbach Karl Rudolph (1801 - 1874), teolog şi istoric elveţian
Hahn August (1792 - 1863), teolog protestant german
Hase Karl August von (1800 - 1890), teolog protestant german
Harris James Rendel (1852 - 1941), erudit biblic britanic
Hatch Edwin (1835 - 1889), teolog englez
Havet Ernest (1813 - 1889), istoric francez
Hegel Georg Wilhelm Friedrich (1770 - 1831), filozof idealist german
Hegemonius, creştin din secolul al IV-lea d. Hr
Hegessipus (c. 110 AD - c. 180 AD), cronicar creştin
Hegias (sec. V d. Hr. - sec VI d. Hr.), filozof neoplatonist
Henke Ernst Ludwig Theodor (1804 - 1872), teolog protestant german
Henrici Georg Heinrich (1770 - 1851), teolog evanghelist german
Heracleon, gnostic din jurul anului 175 AD, care a făcut interpretări evanghelice mistice şi alegorice
Heraklas din Alexandria, Papă şi Patriarh de Alexandria în perioada 232 AD - 248 AD
Heraclit din Efes (c. 535 BC - c. 475 BC), filozof grec presocratic din Efes
Hermas, creştin din secolul al II-lea din Roma
Herrmann Wilhelm (1846 - 1922), teolog luteran german
Hilgenfeld Adolf Bernhard Christoph (1823 - 1907), teolog protestant german
Hippolytus de la Roma (c. 170 AD - c. 235 AD), teolog şi sfânt creştin
Hofmann Johann Christian Konrad von (1810 - 1877), teolog şi istoric luteran
Holtzmann Heinrich Julius (1832 - 1910), teolog protestant german

Hort Fenton John Anthony (1828 - 1892), teolog britanic
Hosius de Cordoba (c. 256 AD - 359 AD), episcop de Cordoba
Höfling Johann Wilhelm Friedrich, (1802 - 1853), teolog luteran german
Hyginus, Papă la Roma în perioada 136 Ad - 142 AD
Hypatia din Alexandria (c. 350 AD - 415 AD), filozof neoplatonic, astronom şi matematiciană
Hyperius Andreas Gerhard (1511 - 1564), teolog protestant belgian

Iamblichus (c. 245 AD - c. 325 AD) teolog şi filozof neoplatonic gnostic
Ieronim (Eusebius Sophronius Hieronymus) (c. 347 AD - 420 AD), teolog creştin
Ignatie al Antiohiei (c. 35 AD - c. 117 AD), martir, părinte apostolic, episcop
Ioan Botezătorul (d. c. 30 AD), profet şi sfânt creştin
Ioan Damaschinul (c. 676 AD - 749 AD), Părinte al Bisericii, canonizat
Iosephus Flavius (37 AD - cca. 100 AD), istoric iudeu
Ipolit de Roma (170 AD - 235 AD), teolog creştin
Irenaeus (c. 130 AD - c. 202 AD), autor creştin
Iuda (sec. I d.Hr.), autorul scrierii *Epistola Sobornicească a lui Iuda* din Noul Testament (diferit de Iuda Iscariot)
Iulian Apostolul (Flavius Claudius Iulianus) (331 AD - 363 AD), împărat roman
Iustin Martirul (c. 100 AD - c. 160 AD), apologist şi filozof creştin
Iustinian I (Flavius Petrus Sabbatius Justinianus) (482 AD - 565 AD), împărat bizantin
Izidor din Alexandria (c. 450 Ad - c. 520 AD), filozof neoplatonist

Joël Manuel (1826 - 1890), rabin şi filozof german
Julius Africanus (c. 180 AD - c. 250 AD), istoric creştin, creatorul unei cronologii universale

Kaftan Julius (1848 - 1926), teolog protestant german
Klee Heinrich (1800 - 1840), teolog catolic german
Kliefoth Theodor Friedrich (1810 - 1895), teolog luteran german
Koffmane Gustav (1852 - 1902), teolog german
Kuhn Johannes von (1806 - 1887), teolog catolic german
Kurze John (Johann) Cristopher (1744 - 1807), teolog luteran american de origine germană

Lactantius (Lucius Caecilius Firmianus), (c. 250 AD - c. 325 AD), apologet creştin
Laertius Diogene (sec. III-lea d. Hr.), biograf grec
Lange Samuel Gottlieb (1767 - 1823), teolog luteran german
Langen Joseph (1837 - 1901), teolog catolic german
Lardner Nathaniel (1684 - 1768), teolog englez
Lechler Gotthard Victor (1811 - 1888), teolog luteran german
Leibniz Gottfried Wilhelm (1646 - 1716), filozof iluminist german
Leon I (c. 400 AD - 461 AD), Papa Leon al Mare
Lengerke Caesar von, (1803 - 1855), teolog evanghelist german
Lessing Johann Gottfried (1699 - 1770), teolog luteran german
Lipsius Richard Adelbert (1830 - 1892), teolog protestant german
Longinus Cassius (c. 312 AD - 27 AD), orator grec
Loofs Friedrich (1858 - 1928), teolog protestant german
Lucian de Samosata (c. 125 AD - c. 180 AD), prozator grec
Lucian din Antiohia (*Lucian Martirul*) (c. 240 AD - 312 AD), teolog şi martir creştin
Lucius I (200 AD - 254 AD), Papă catolic în perioada 253 AD - 254 AD
Lucius Paul Ernst (1852 - 1902), istoric protestant din Alsacia
Luther Martin (1483 – 1546), teolog reformator german

Macarius Magnes (sec. IV-lea d. Hr.), teolog creştin
Mani (c. 216 AD - 274 AD), filozof persan
Marcellus de Ancyra (d. c. 374 AD), episcop de Ancyra
Marcion (c. 85 AD - c. 160 AD), teolog creştin gnostic
Marcus Minucius Felix (d. cca. 250 AD), apologet creştin
Marcus Aurelius Antoninus (121 AD - 180 AD), împărat roman, filozof stoic
Marinus din Neapolis (n. cca. 440 AD), filozof neoplatonist
Marquardt Joachim (1812 - 1882), istoric german
Matthias Flacius Illyricus (1520 - 1575), teolog luteran croat
Maximilla, profetă montanistă din sec. III
Maximus din Ephesus (c. 310 AD - 372 AD), IV-lea d. Hr.), filozof neoplatonist
MaximinusThrax (Gaius Julius Verus Maximinus Thrax) (173 AD - 238 AD), împărat roman
Melanchton Philip (1497 - 1560), teolog luteran german
Melito din Sardis (d. cca. 180 AD), teolog iudeo-creştin
Methodius din Olympus (d. c. 311 AD), episcop, teolog creştin, martir
Miltiade (d. 314 AD), Papă şi sfânt al Bisericii Catolice
Miltiades (Miltiade) (540 BC - 489 BC), strateg grec din Atena
Minucius Felix (Marcus Minucius Felix) (d. cca. 250 AD), apologet creştin
Montanus, păgân din secolul al II, convertit la creştinism care a avut opinii separate de Biserică
Moses, profet din Vechiul Testament
Mosheim Johann Lorenz von (1693 - 175), istoric luteran german
Muratori Lodovico Antonio (1672 - 1750), preot catolic şi istoric italian
Musanus, autor creştin timpuriu
Münscher Wilhelm (1766 - 1814), teolog evanghelist german

Neander August (1789 - 1850), teolog protestant german
Nero (Nero Claudius Caesar Augustus Germanicus), (37 AD - 68 AD), împărat roman
Nestle Eberhard (1851 - 1913), erudit biblic german
Nitzsch Friedrich August Berthold (1832 - 1898), teolog protestant german (evanghelist)
Noetus, (sec. III-lea AD), preot creştin excomunicat
Novatian (c. 200 AD - 258 AD), teolog creştin
Numenius din Apamea (sec. al II-lea e.n.), filozof grec

Oecolampadius Johannes (1482 - 1531), teolog protestant german
Optatus (sec IV-lea d. Hr.), episcop convertit creştin, sfânt creştin
Origen (185 AD - 254 AD), teolog creştin
Origen Păgânul (sec. III-lea d. Hr.), filozof platonic din Alexandria
Overbeck Franz, (1837 - 1905), teolog protestant german

Pantaenus (d. cca. 200 AD), teolog grec de la şcoala catehistă din Alexandria
Papias din Hierapolis (c.60 AD - c. 130 AD), autor creştin, Părinte al Bisericii, episcop de Hierapolis
Paul de Samasota (c. 200 AD - c. 275 AD), episcop de Antiohia
Pavel Apostolul (c. 5 AD - c. 64 AD), apostol creştin
Pearson John (1613 - 1649), teolog englez
Peregrinus Proteus (c. 95 AD - 165 AD), filozof cinic grec
Petau Denis (Dionysius Petavius) (1583 - 1652), teolog iezuit francez
Photius (820 - c. 890), patriarh de Constantinopol
Philon din Alexandria (c. 20 BC - c. 50 AD), filozof elenist iudeu
Philostorgius (368 AD - c. 439 AD), istoric ecleziastic
Pilat din Pont (Pontius Pilatus) (sec. I d. Hr.), guvernator roman în Iudaea
Pionius, martir creştin din secolul al III-lea d. Hr.

Pitagora (d. 490 BC), filozof şi matematician grec
Planck Gottlieb Jakob (1751 - 1833), teolog şi istoric protestant german
Platon (427 BC - 347 BC), filozof grec
Plotinus (c. 204 AD - 270 AD), filozof elenist egiptean
Plutarh din Atena (c. 350 AD - 430 AD), filozof neoplatonist grec
Plutarh din Cheroneea (c. 46 AD - c. 125 AD), filozof şi istoric grec
Policarp de Smyrna (c. 69 AD - c. 155 AD), martir, sfânt creştin
Polycrates din Efes (c. 130 AD - 196 AD), episcop din Efes
Ponţian (d. 235 AD), Papă în perioada 230 AD - 235 AD),
Porfir (c. 234 AD - c. 305 AD), filozof neoplatonist
Poseidonus (c. 135 BC - c. 51 BC), geograf, istoric şi filozof stoic grec
Praxeas, monarhian din sec. II- III d. Hr. din Asia Mică
Prisca (Priscilla), profetă montanistă din sec. II - III
Priscus (c. 305 AD - c. 395 AD), filozof neoplatonist
Proclus din Constantinopol (d. 446 AD), sfânt creştin
Proclus Lycius (412 AD - 485 AD), filozof neoplatonist grec
Pseudo-Dionisie Areopagitul (sec. V-lea d. Hr.), autor creştin anonim
Ptolemeu gnosticul (c. 180 AD), gnostic creştin

Quadratus din Atena (sec II. A.D.), apologet creştin de la începutul secolului al II-lea

Redepenning Ernst Rudolf (1810 - 1883), teolog luteran german
Renan Ernest (1823 - 1892), filozof şi istoric francez
Reuss Eduard (1804 - 1891), teolog evanghelist german
Ritschel Albrecht (1822 - 1899), teolog protestant german
Ritschel Otto (1860 - 1944), teolog protestant german
Rossi Giovanni Batista de (1822 - 1895), arheolog italian
Rothe Richard (1799 - 1867), teolog luteran german
Rudolf Otto (1869 - 1937), filozof şi teolog luteran german
Rufinus (Tyrannius Rufinus) (344 AD - 411 AD), călugăr, istoric şi teolog creştin
Ruinart Thierry (1657- 1709), erudit şi călugăr benedictin francez

Sabelius, teolog anti-trinitarian din secolul al III-lea
Sallust (Saturninus Secundus Salutius) (sec. IV-lea d. Hr.), filozof neoplatonist
Sardanapalus (d. înainte de anul 600 BC), numele acordat de istoricii eleni antici ultimului rege din Asiria
Saturninus (c. 100 AD - c. 120 AD), creştin gnostic din Antiohia
Schleiermacher Friedrich (1768 - 1834), filozof şi teolog protestant german
Schmid Heinrich (1611 - 1653), teolog evanghelist german
Schmiedel Paul Wilhelm (1851 - 1935), teolog evanghelist german
Schultz Hermann (1836 - 1903), teolog protestant german
Schröchk Johann Mathias (1733 - 1808), istoric german
Schürer Emil (1844 - 1910), teolog protestant german
Schwane Joseph (1824 - 1892), teolog catolic german
Semisch Karl Gottlieb (1810 - 1888), teolog protestant german
Semler Johann Salomo (1725 - 1791), istoric ecleziastic german
Seneca Lucius Annaeus (c. 45 BC - 65 AD), filozof stoic roman
Septimius Severus (145 AD - 211 AD), împărat roman în perioada 193 AD - 211 AD)
Serapion din Antiohia, Patriarh în Antiohia în perioada 191 AD - 211 AD
Sevir (Severus), gnostic din secolul al II-lea
Shedd William Greenough Thayer (1820 - 1894), teolog calvinist american

Siegfried Carl (Carl Gustav Adolf Siegfried), (1830 - 1903), teolog protestant german, specializat în studii biblice
Simon Magul (sec. I d. Hr.), teolog creştin
Simplicius din Cilicia (c. 490 AD - c. 560 AD), filozof neoplatonist
Socrates (c. 470 BC - 399 BC), filozof grec
Socrates din Constantinopol (c. 380 AD - c. 440 AD), istoric ecleziastic grec
Sohm Rudolph (1841 - 1917), jurist, istoric ecleziastic şi teolog luteran german
Sopater din Apamea (sec. IV-lea d. Hr.), filozof neoplatonist
Soter (Soterius), Papă în perioada 167 AD - 174 AD
Spanheim Friedrich (1600 - 1649), teolog calvinist german
Stählin Adolf (1823 - 1897), teolog luteran german
Sulpicius Severus (c. 363 AD - c. 420 AD), scriitor şi cronicar creştin
Symmachus (sec. II d. Hr.), traducător al Vechiului Testament în greacă
Synesius (c. 373 AD - c. 414 AD), filozof neoplatonic din Libia
Ştefan (d. 257 AD), Papa Ştefan I

Tatian (c. 120 AD - c. 180 AD), teolog creştin
Teodosiu al II-lea (Flavius Thedosius) (401 AD - 450 AD), împărat bizantin
Teofil (Theophilus) din Antiohia, patriarch al Antiohiei în perioada 169 AD - 182 AD
Tertullian (Quintus Septimius Florens) (c. 155 AD - c. 220 AD), scriitor patristic creştin
Themistius (317 AD - c. 388 AD), om politic şi filozof păgân
Theoctistos din Caesareea, (216 Ad - 258 AD) episcop de Cezareea
Theodotus din Bizanţ (secolul al II d. Hr.), autor creştin considerat eretic
Theophrastus din Eresus (c. 370 BC - c. 285 BC), filozof grec
Thiersch Heinrich Wilhelm Josias (1817 - 1885), teolog protestant german convertit
Thomassin Louis (1619 - 1695), teolog catolic francez
Thomasius Christian (1655 - 1728), jurist, filozof şi teolog pietist german
Thomasius Gottfried (1802 - 1875), teolog luteran german
Tiberius (Tiberius Caesar Augustus) (42 BC - 37 AD), împărat roman
Traian (Marcus Ulpius Nerva Traianus) (53 AD - 117 AD), împărat roman
Tzschirner Heinrich Gottlieb (1778 - 1828), teolog protestant german

Vacherot Etienne (1809 - 1897), filozof francez
Valentinian al III-lea (419 AD - 455 AD), împărat roman
Valentinus (c. 100 AD - c. 180 AD), teolog creştin gnostic
Valerian (Publius Licinius Valerianus) (c. 199 AD - c. 260 AD, împărat roman, persecutor al creştinilor
Valla Lorenzo (1407 - 1457), scriitor umanist italian
Victor I, Papă al Romei în perioada 186 /189 AD - 197/199 AD
Victorinus (Gaius Marius Victorinus) (sec. IV d. Hr.), filozof şi traducător neoplatonist
Voigt Georg (1827 - 1891), istoric german
Voigt Heinrich Gisbert (1860 - 1933), istoric german
Vossius Gerardus (1577 - 1649), teolog protestant olandez

Weiss Bernhard (1827 - 1918), teolog evanghelist german
Wendt Hans Heinrich (1853 - 1928), teolog protestant german
Westcott Brook Foss (1825 - 1901), teolog britanic
Weizsäcker Carl von (1822 - 1899), teolog protestant german

Zahn Theodor (1838 - 1933), teolog protestant german
Zefirin (d. 217 AD), Papă la Roma în perioada 199 AD - 217 AD
Zeller Eduard (1814 - 1908), filozof şi teolog protestant germanZenodotus (sec. V-lea d. Hr.), filozof neoplatonist
Zenon din Eleea (c. 490 BC - c. 430 BC), filozof grec presocratic

Walch Christian Wilhelm Franz (1726 - 1784), teolog luteran german
Weingarten Hermann (1834 - 1892), istoric evanghelist german
Weizsäcker Karl Heinrich (1822 - 1899), teolog protestant german
Wessel Gansfort (1419 - 1489), teolog şi umanist olandez
Wrede Georg Friedrich Eduard William (1859 - 1906), teolog luteran german

Index de noţiuni

Adopţianism, doctrină religioasă care consideră că Isus este fiul adoptiv al lui Dumnezeu
Aesculapis (Asclepius), zeul medicinei în mitologia elenă
Agada, (legendă) compediu de exegeze, folclor, anecdote istorice şi instrucţiuni morale în iudaismul rabinic
Alogi, grup de creştini eterodocşi din Asia Mică din secolul II-lea d. Hr.
Anabaptism, reformist din sec. al XVI-lea care crede în botezul voluntar al unui adult, după confesiunea sa la creştinism
Antinomism, tendinţa de negare sau de diminuare a unor legi sau a unor legi tradiţionale
Apis, divinitate din mitologia egipteană antică
Apocalipsa lui Petru (Revelaţiile lui Petru), text apocrif creştin din secolul al II-lea d. Hr.
Arianism, doctrină hristologică din secolul al IV-lea, declarată ulterior erezie
Ascensiunea lui Isaia, compilaţie apocrifă creştină din sec. II-lea d. Hr.
Asumarea lui Moses, apocrifă iudaică din sec I d.Hr.
Audiani (antropomorfişti), sectă creştină din sec. IV-lea d. Hr. care credea că omul similar cu Dumnezeu
Cartea lui Baruch, scriere antică apocrifă
Cartea lui Enoch, scriere antică apocrifă
Catarism, doctrină creştină medievală, opusă catolicismului
Cele Şapte Epistole Catolice, epistolele lui Iacov, Petru, Ioan şi Iuda incluse treptat în Noul Testament
Chiliasm (lat. Milenarism), credinţă mistică în împărăţia de o mie de ani a lui Dumnezeu (Isus) pe pământ
Codex Alexandrinus, manuscris al Bibliei în greacă din secolul al V-lea d. Hr.
Confesiunea de la Augsburg (1530), prima confesiune de credinţă a Bisericii Luterane
Conciliul de la Ancyra 314 AD, conciliu al Bisericii creştine
Conciliul de la Arles (sudul Franţei) 314 AD, conciliu al Bisericii creştine
Conciliul de la Calcedon, 451 AD, conciliu ecleziastic care a stabilit că Isus conţine natura divină şi umană
Conciliul de la Elvira (Spania) cca. 305 AD, conciliu al Bisericii creştine
Conciliul de la Neocaesarea c. 315 AD, conciliu al Bisericii creştine
Conciliul de la Niceea, 325 AD, unde au fost stabilite fundamentele religiei creştine
Canonul Alexandrin, tratat creştin anonim din sec. I - II d. Hr.
Canonul de la Constantinopol din 381 stabilit la primul conciliu de la Constantinopol
Chietism (Quietism), doctrină care preconiza contemplaţia mistică şi nega importanţă practicilor virtuale şi a faptelor bune în vederea mântuirii
Chiliasm, credinţa într-o împărăţie de un mileniu a lui Hristos pe pământ
Constitutiones Apostolarum, colecţie creştină de profeţii apostolice din secolul IV d. Hr.
Primul Conciliu de la Niceea (325 AD)
Al doilea Conciliu de la Niceea (787 AD)
Conciliul de la Calcedon (451 AD)
Conciliul de la Laodicea (aprox. 363 AD)
Conciliul de la Trento (Conciliul Tridentin), (1545 - 1563), al XIX-lea sinod ecumenic catolic
Confesiunea de la Augsburg (1530), documentul de confesiune al Bisericii Luterane
Confesionalism, curent teologic care refuză diversitatea concepţiilor religioase
Creaţionism, doctrina teologică care consideră că fiecare suflet este o creaţie deosebită a lui Dumnezeu (Cf. *Traducianism*)
Cristologie, disciplină în teologia creştină care tratează umanitatea şi divinitatea lui Isus
Deofizitism (Dyophysitism), doctrina creştină despre natura divină şi umană din persoana lui Isus
Diatessaron lucrare a lui Tatian despre armonia Evangheliilor
Didahia, tratat creştin dogmatic anonim din sec. I - II d. Hr.
Docetism, doctrina creştină eretică după care Isus a fost numai o aparenţă iluzorie
Donatism, curent schismatic din secolul al IV-lea care invoca puritatea preoţilor

Dorylaeum, oraş antic din nordul regiunii Frigia, Asia Mică
Ebionitism, credinţa sectei de ebioniţi, o sectă ascetică de iudei creştini care a existat până în sec. IV d. Hr
Ebioniţi, o sectă ascetică de iudei creştini care a existat până în sec. IV d. Hr.
Edessa, oraş antic şi medieval din Mesopotamia de sus
Elkasiţi, sectă de creştini iudaici din sudul Mesopotamiei
Encratiţi, sectă ascetică gnostică creştină din secolul al II-lea d. Hr. care nu permitea căsătoria
Epicureism, sistem filozofic iniţiat de Epicur
Epistola lui Barnaba, scriere apocrifă a Noului Testament
Epistola lui Petru, scriere apocrifă a Noului Testament
Epistola soborniceascã a lui Iuda, scriere din Noul Testament
Epistolele lui Clement, scriere apocrifă a Noului Testament
Epistolele lui Ignaţie al Antiohiei, scriere apocrifă a Noului Testament
Epoteia, revelaţia sau acceptarea în secrete
Evanghelia elenă a egiptenilor, text creştin din secolul al II-lea d. Hr.
Faptele lui Pavel şi Thecla, scriere apocrifă a Noului Testament din secolul al II-lea d. Hr.
Farisei, grupare politico-religioasă din iudaismul antic
Formula de Concordie (1580), declaraţie luterană autoritară de credinţă
"Fragmentul lui Muratori", fragment documentar din jurul anului 170 AD, care conţine o listă de cărţi din Noul Testament, descoperit de preotul şi istoricul italian Lodovico Antonio Muratori (1672 - 1750)
Frigia (Phrygia), regiune istorică partea de centru - vest al Asiei Mici (Turcia)
Gnosticism, compilaţie de idei religioase din secolul I, care punea accentul pe cunoaşterea spirituală personală, care făcea diferenţa între cunoaşterea lui Dumnezeu cel ascuns şi divinităţile inferioare malefice
Iebusiţi, trib canaanit din jurul anului 1000 BC
Isis, zeiţa magiei şi a fidelităţii feminine în mitologia egipteană
Jansenism, curent teologic creştin din secolul al XVII-lea
Kenoma, noţiunea filozofică elenă despre vid
Kerygma, proclamarea Bisericii, esenţialul credinţei creştine, propăvăduit de primii creştini
Libellatici, În timpul persecuţiei împăratului roman lui Decius din 250 AD, unii creştini au prezentat documente care atestau că au adus jertfe divinităţilor imperiale iar astfel au scăpat cu viaţă.
Licaonia (Lyacaonia), regiune din centrul Anatoliei
Logos, cuvântul lui Dumnezeu, principiul raţiunii divine şi al creaţiei divine
Midrash Rabba, antologie de comentarii şi interpretări legendare despre Pentateuch şi alte scrieri biblice
Maniheism, sistem religios dualist persan din secolul al III-lea d. Hr.
Milenarism, credinţa mistică în împărăţia de un mileniu a lui Dumnezeu pe pământ
Mistagogie, iniţierea în misterele religioase
Modalism, curent monoteist creştin
Monarhianism, mişcare teologică eretică din sec. II - III d. Hr., bazată pe unicitate care nega trinitatea şi natura divină a lui Hristos
Montanism, curent profetic creştin din secolul al II-lea d. Hr., fondată de păgânul convertit Montanus
Mythras (Mitra), divinitate păgână orientală
Nous, termen grec pentru cunoştiinţa raţională capabilă de cercetare şi cunoaştere a realităţii
Paraclete (greacă) - Sfântul Duh (Evanghelia după Ioan 14:26), apărător
Pasiunile sfinţilor Perpetua şi Felicitas, scrierea martirei creştine Perpetua din anul 203 AD
Patripasianism, curent doctrinar eretic de la începuturile creştinismului care invoca sacrificiul Tatălui pe cruce
Paulinism, teologia şi forma creştină provenită din credinţele şi doctrinele expuse de Apostolul Pavel
Păstorul lui Hermas, scriere creştină apocrifă
Peripateticism, filozofia peripateticilor, adepţii lui Aristotel
Persecuţia lui Decius din anul 250 AD, persecuţia celor care au refuzat edictul imperial de a sacrifica în favoarea divinităţilor politeiste şi în favoarea împăratului roman Decius

Pistis, în mitologia greacă, Pistis este personificarea bunei credinţe; în creştinism, Pistis este credinţa
Pistis Sophia, text gnostic din sec. II - IV d. Hr.
Plenorama, noţiunea filozofică elenă despre plenitudine
Pneuma, spiritul divin în om
Pneumatologia, disciplină din teologia creştină care se ocupă cu studiile Spiritului Sfânt
Psihism, curent teologic şi filozofic pentru care totul este *suflet*
Sabelianism, credinţă netrinitară creştină
Samaria, regiune din partea de centru a Palestinei
Sibila, personaj profetic din mitologia greacă şi romană
Simonianism, sectă creştină gnostică din secolul al II-lea care îl considera pe Simon Magus ca fondator
Sinodul din Dort (1618 - 1619), sinod internaţional al Bisericii Reformate din Olanda
Stoicism, curent filozofic fondat la Atena de Zenon în jurul anului 300 BC
Teologie paulină, principiile teologice exprimate în Epistolele lui Pavel din Noul Testament
Teologumena, denumirea opiniilor despre unele chestiuni de credinţă care nu sunt chestiuni dogmatice
Teurgie, cunoaşterea minunilor şi pretinsa artă de a face minuni
Traducianism, doctrină teologică după care sufletul uman al fiecărui om provine de la un act generativ, la fel ca şi corpul uman şi nu este o creaţie deosebită a lui Dumnezeu. (Cf. *Creaţionism*)
Unitarianism, mişcare teologică creştină care nu crede în Trinitate ci în Dumnezeul unic
Valentinianism, curent gnostic creştin, întemeiat de Valentinus în secolul al II-lea AD